

Ch
18

وَمِنْ لَدُنْكَ فَكُلْتُمَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ و جدیدہ و متعلق و محسوس قابل دید و مضامین
اوعقلی طریقہ و تائید دین متین سید المرسلین صلی اللہ علیہ آلہ و اصحابہ جبرین

اعنی CHECKED

CHECKED 1995

کتاب الحقل

مولفہ

عالیجناب مولانا حافظ حاجی عارف اللہ مولوی محمد انوار اللہ صاحب آبادی لکھنؤ
بابتہام احقر العباد حکیم محمود صدیقی بلغہ الامال الالمانی

مطبعہ دارالکتاب لاہور
شعبہ مسدود لاہور



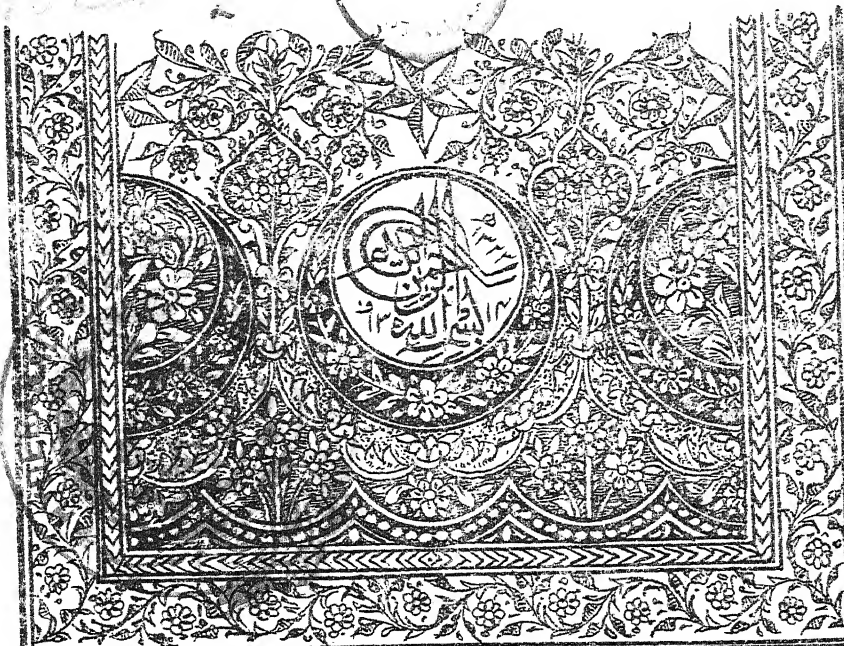
فہرست مضامین کتاب العقل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱	دین عام عقلوں کے تابع نہیں ہو سکتا	۳۳	حکمت جدیدہ میں ہر چیز الٹی نظر آتی ہے
۴	معجزات سے غرض -	۴۱	طبیعت کو ہر کام کیلئے الہام ہوتا ہے
۹	عقل ان امور کا ادراک نہیں کر سکتی جو محسوسات سے متعلق نہیں -	۴۲	مناظرہ بھرے اور شنوا کا
=	مناظرہ بینا و نابینا	=	آواز کی حقیقت -
۱۰	رویت کی حقیقت -	۴۴	سامعہ کی حقیقت -
۱۳	نور کیا چیز ہے -	۴۶	آواز کی حقیقت میں بحث -
۱۵	عینک کی ضرورت اور کیفیت -	۵۳	حروف کی حقیقت -
۱۸	رنگ کیا چیز ہے -	۵۶	آواز کے متعلق ایک واقعہ -
=	محسوسات کی تقریف درست نہیں -	۶۰	آواز کی کلی یا جزئی ہونی کی پیچیدگی -
۲۱	مبصر بصرین کیونکر آ سکتی ہے -	۶۳	حروف سے متعلق اشکالات
۲۳	رویت کس طور سے ہوتی ہے -	۶۶	کلام کا حال -
۲۴	مذہب خروج شعاع بصری میں بحث -	۶۸	کلام میں کتنی چیزوں کی ضرورت ہے
۲۵	مذہب انطباع مبصرین میں بحث -	۷۰	آواز جوہر ہے -
۳۱	حکمت جدیدہ کے مذہب البصار پر اعتراض	۷۲	آواز سے متعلق اشکالات -
		۷۸	غیر محسوس چیز سمجھ میں نہیں آ سکتی -

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۸۱	نفس ناطقہ کیا چیز ہے۔	۱۱۰	دنیا طلبی کا بہ نام طریقہ۔
۸۳	علم کیا چیز ہے۔	۱۱۳	مادہ عالم۔
۸۵	حصول اشیاء با نفسہا و با شباہا۔	۱۱۴	ابقیور فیلسوف کا حال۔
۹۰	نفس نہ اپنی ذات کو جانتا ہے	۱۱۴	یر قلیطس حکیم کا حال۔
=	نہ صفات کو۔	۱۱۵	تالیس فیلسوف کا حال۔
=	ایک آزادانہ تقریر۔	۱۱۶	ہیولی اور عقل۔
۹۸	آدمی میں عجائبات کا وجود	=	تالیس فیلسوف کا حال۔
۹۹	مزاج۔	=	سقراط حکیم کا حال۔
۱۰۰	عقل غیر محسوس پر ایمان لانے میں مجبور	۱۲۲	حق تعالیٰ کی صفات کا ادراک
=	بھی ہوا کرتی ہے۔	=	ممکن نہیں۔
۱۰۱	عقل کو متوجہ کرانیکے اسباب۔	۱۲۳	لا یصدر عن الواحد الا الواحد۔
=	انکسور اس حکیم کا حال۔	۱۲۵	وجود کی بحث۔
۱۰۲	فیثاغورس اور سقراط داؤد علیہ السلام	۱۲۵	وجود کی آزادانہ بحث۔
=	کے شاگرد تھے۔	۱۲۷	وجود بدیہی نہیں۔
۱۰۳	بوعلی سینا کی تقریر معراج کے باب میں	۱۲۸	کوئی چیز بدیہی نہیں۔
۱۰۵	اشیاء کے اصل میں اختلاف۔	۱۳۲	بحث ماہیت۔
۱۰۶	بعض حکما کے حالات قابل دید۔	۱۳۵	وجود خارج میں بسیط ہے اور مہیا
۱۰۷	فیثاغورث کی تدابیر۔	=	انتراعی ہیں۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۴۱	ثبوت الہی للشی فرج ثبوت ثبوت لہ	۲۲۶	حکمت جدیدہ متعلقہ حاش
۱۴۸	کلی طبعی۔	۲۲۷	حس کی غلط بیان۔
۱۵۴	جمل بسیط و مولف۔	۲۳۲	جنئی کا جنئی پر قیاس۔
۱۶۷	بحث امکان۔	۲۳۹	باد طوفانی۔
۱۷۱	خارج مین وجود ہے یا نہیں۔	۲۴۲	کشش زمین۔
۱۸۳	وجود عین واجب ہے۔	۲۵۲	خلات عقل باتین تقلید سے
۱۸۵	وجود کی حقیقت ایک ہی ہے۔	۲۶۳	مانتے ہیں۔
۱۸۸	بحث تشکیک۔	۲۶۴	ہوا کے دباؤ کا ابطال۔
۱۹۴	وجود معلول نہیں۔	۲۷۴	آسمانوں کا وجود۔
۱۹۵	وجود کو شخص واحد ہے۔	۲۸۰	آسمان وزمین و کواکب۔
۱۹۷	وجود سبب ماہیت ہے۔	۲۸۷	نظام فیتا غوری۔
۱۹۸	وجود اور اعراض مین تماثل۔	۲۸۹	کشش زمین پر بحث۔
۲۰۳	جوہریت وجود و عرضیت ماہیت	۳۰۳	جزر و مد۔
۲۱۱	صفات واجب۔	۳۰۹	بخارات و بارش۔
۲۲۰	حد و عقل اول۔	۳۲۱	خاتمہ۔

۱۳۰۶	واحد منبسر
الف	فن منبسر
	كتاب منبسر



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله واصحابه أجمعين

بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگرچہ
زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہوگا اسلئے
کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان
اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص
لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس
اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدائے تعالیٰ اور نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی اور کیا
عالم معتمد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اس میں یہ اعتقاد چاہئے تو فوراً مان لیتے
بخلاف اس زمانہ کے کہ علاوہ تفصیر عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد

آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے۔ اصل نشان اس خرابی کا یہ ہے کہ اکثر
 طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور
 اپنی طبیعت پر اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات
 ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا مطلب یہ ہے کہ جو بات اونکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف
 واقع ہے چنانچہ اسی بنا پر جو بات قرآن وحدیث میں خلافِ عادت دیکھتے ہیں
 اوسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ کچھ تاویل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے
 علماء بھی بطور افتخار کے کہا کرتے ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے
 جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے
 یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ یہ معمولی عقل نہیں ہے
 جس نے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا۔ اور یہ خیال کیسکو نہیں آتا
 کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہو اور وہ ضرورت صرف
 اس سے رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اوسکو تاویل کر کے مطابق
 عقل کے بنالین تو ہمارا دین تو کیا کوئی دین متنازع نہ رہتا کیونکہ کوئی بات
 ایسی نہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ
 کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گہڑ لے اور جس دین میں اوس کے
 خلاف ہو تو اوسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنالے اوس مجموعہ پر
 یہ بات صادق آسکے گی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اسوقت
 یہ کہنا ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی تحالف ہی نہیں سب ایک ہیں
 اور یہ لازم آئے گا کہ کوئی معین دین تبوع نہ ہے بلکہ دین تابع اشخاص ہو جائے

حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر البطلان ہے کہ کوئی دین والا اسپر راضی نہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کوئی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اسکی حقیقت اور اسباب و لوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جب قدر عقل میں حدت و چالاکی ہوگی اسکو اپنی کوشش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفاوت ہو کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

الحاصل اس خود رانی کا دین پر ایسا بڑا اثر پڑ رہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی بن رہی ہے اگرچہ کہ کہنے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں مگر چونکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہہ دیجائے چاہے کوئی ماننے یا نہ مانے۔ جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلائیں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اس کے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اوس چیز کی مطلوب ہو ا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اون امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہیں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونیکی تصدیق کرو اور اسپر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائے گی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور ان سب کو بصدق دل ماننے اور تصدیق کر نیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ فرماتا ہو

اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی
 ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے
 اور فی الحقیقت پوری تصدیق اونکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کو
 بھی ایمان لاسنیکے واسطے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**
إِنَّمَا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ
مِنْ قَبْلُ یعنی اسے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہ کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو
 کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں چنانچہ ارشاد ہے **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**
 عاقل پر خلاف عقل امور کی تصدیق شاق ہونیکی وجہ سے حق تعالیٰ نے اپنا فضل و کرم
 سے انبیاء علیہم السلام کو معجزے عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر
 مخالف ہیں دیکھ کر عقلیں مقہور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ
 ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاند کا دھڑلے ہو جانا۔
 لنگر یوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سر بسجود ہونا۔ انگلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔
 جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرٹ بلانے سے آنا اور پہر اپنے مقام پر
 چلے جانا۔ ایک مشٹ خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہر میت دینا وغیرہ وغیرہ
 امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تکلف ادنیٰ اشاروں سے واقع
 کر کے بتلا دئے گئے تو عقل کو خدا و رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا
 کہ اونکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزار ہا امور جن کا وقوع محال سمجھا جاتا
 ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ اونہیں کے ہونگے جنکا وقوع قدرت الہی سے
 کچھ بعید نہیں۔

الغرض جو لوگ اہل انصاف و حق پسند تھے اونھوں نے اپنی عقلوں کے
خدا و رسول کے کلام کے آگے منہ نہ کر دیا تھا اور نہ ہی طبیعتوں پر غصہ بیت و غنا
غالب تھے صرف نفسانیت سے اونھوں نے نہ مانا اور معجزات کو سحر بتلایا
صرف اس مناجات سے کہ سحر سے بھی خلافِ عادت امور کا ظہور ہوا کرتا ہو
حالانکہ سحر کما سحر و کجا سحر سے چند معجزات چھڑیں ہو آ کر تے ہیں اور سین یا قندار
کہ ان کے آسمان میں تصرف جاری کیسے معجزات کے مقابلہ میں تو ساحر و
عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرتِ بشری سے خارج ہیں۔

الحال جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راہِ صواب تھے اونھوں نے
خوب تحقیق کیں اور قرآن و آثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق
دل ایمان لایا بلکہ بعد تکرار مشاہدات کے خود بخود تصدیق آ گئی جیسے تجرباً
میں ہوا کرتا ہے۔ اور جو عوار و ننگ اس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً
خلافِ عقل باتوں کو مان لینا بیوقوفی اور حماقت ہے اور ایک شخص خاص کے
مطیع و فرمان بردار مثلِ غلام بن جانا خلافِ حمیت و حریت ہے سب کو
گوارا کیا اور اسکے بعد کیسے ہی مخالفِ عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا
معراج کا واقعہ دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت
اور بڑے بڑے مہات طے کر کے چند دقیقہ میں واپس تشریف فرما ہونا
معمولی عقلوں کے اور اک سے کس قدر دور ہے مگر ان حضرات نے ذرا بھی
تامل نہ کیا اور بلا در یافت کیفیت فوراً قبول کر لیا پہر او کی اولاد ان کے
جانشین ہوئی اور اسی طریقہ آبائی کو انھوں نے بھی اختیار کیا ہر چند

او بخون نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے اسلاف
 و آبا و اجداد کی عقلندی و حق پسندی پر اونکو پورا بہرہ و ساتھ اون کے
 دیکھے ہوئے واقعات کرائی العین پیش نظر تھے جس سے اونکی عقلیں بھی ہند
 ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو
 اس معتد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا ہے
 خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے زیادہ عقلند صحابہ
 نے کی ہو اور وہ بتواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہوا و سکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
 کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات
 نہیں کہ کسی قسم کی عقل کو اوسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو سچا س آدمی جب
 کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اوسکا انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ
 آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبر دیں اور ایمان کے وہی معنی ہیں
 جو اوپر مذکور ہوئے۔ الغرض اولاد خلف الصدق اصحاب کے نسل
 بعد نسل طریقہ آبائی پر قائم رہے اور اوپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں
 تھوڑے لوگ ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر انھوں نے پورا
 بہرہ و ساتھ کیا اور ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولت
 ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باقون باقون میں جانے لگی
 اور پھر اوس دشمن ایمان یعنی عقل ناتراشیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ
 کہاں جس سے اوسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سراپا فیض رحمۃ اللعین
 صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل انصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ

ایمان کو ایسی سبکی کی حالت میں عقل کے روزانہ حملوں سے سرچھپنا شکل ہوا
 ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے
 اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فقور واقع ہو گیا اور وہ استقلال
 جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دل کو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات
 میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا اور رسول کے حکم کو نافذ کرے
 یعنی دل کو اونہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنے کی
 اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اوس یقین کا جو ایک زمانہ تک متحکم
 تھا بوسیدہ ہو گیا اور منتظم اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کے سمجھ
 آ گیا اوسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اوسکو بے ضرورت سمجھ کر
 رشتہ تعلق ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اوسکے معنی منطوق پر ایمان نہ لایا
 اور یہ کہدیا کہ مراد اوس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھ میں آتی ہے پہر جو جی چاہا
 تاویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اسکی کچھ پردانگی کہ حق تعالیٰ نے
 اس باب میں کقدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے اَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ
 الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ اَلْعَذَابُ
 فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيٰمَةِ يُرَدُّوْنَ اِلٰى اَشَدِّ الْعَذَابِ وَاِذْ
 مَا اللّٰهُ يَخَافِلُ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو
 اور تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور
 قیامت میں سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اوس سے
 اللہ تعالیٰ غافل نہیں ہے۔ یہ نتیجہ اوسکا ہے کہ اپنے بزرگواروں پر الزام

کم عقلی اور بے انصافی کا لنگا یا گیا اور نہ طے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود
کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا
بتہ قوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف
اسی غرض سے تھا کہ دنوں سے اس معمولی عقلمند کے تسلط کو جسمین ایک
عالم مبتلا تھا اور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرما دین چنانچہ بتائید چپوش
معجزات عقل کو نہر میت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یوں
کہئے کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بتہ معجزات پہر بعد اس کے
کہ شہادت گواہان اور اعتراف مدعی علیہ کے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود
منفقہ ہو گئے ایک زمانہ دناز کے بعد مدعی علیہ پہر مقدمہ کا مراجعہ چاہے تو
عقل کیونکر اسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے اسپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق
آگئی تنہا پیش قاضی ردی راضی آئی آخر عقل ہی کی چل گئی۔ اب اہل ایمان
بیچارہ حیران ہیں نہ کوئی معین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کر نوالا کسی نے
ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھ کر زاویہ عزالت کو اختیار کیا اس
خیال سے کہ وہی ذات شریف دشمن جان در بغل موجود ہیں ایسا نہ ہو کہ
خربوزہ کو دیکھ کر خربوزہ رنگ بدلے۔ کسی نے جرأت کر کے طریقہ اسلام
کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف داری تو کر رہے ہیں مگر اوسے کے
دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ نہیں جانتے
کہ دشمن کی بتائی ہوئی رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا دشمن
کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورت دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں

تاکہ سادہ لوح اور نیکو اپنے سمجھکر دام میں آجائیں۔ غرض جدہر دیکھئے ایمان نشاندہ بنا ہوا ہے اور ہر طرف سے ادھر عقلی تیر اندازیاں ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الامان۔ بڑی وجہ عقل کے سر اٹھانے کی یہی ہے کہ زمانہ معجزات جس سے اسکی سرکوبی ہوتی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ انا ولا عقل کے مقام میں ہے مگر یہ سب اس کے دعاوی ہیں اب بھی اگر وہ علما جو ایمان کے طرفدار ہیں توجہ کریں تو اسکی قلعی کھل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کیا جمل سکتی ہے۔ پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ جمل نہیں کر سکتی تو وہ دعویٰ کہ جو چیز خلافت عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہو جائیگا اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائے گی کہ خدا اور رسول کے قول کے مقابل عقل ناتراستیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف انرا محسوسات ہی میں محدود ہے۔ گو برائے نام معقولات خارج محسوسات ہوں اسلئے کہ جب تک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اسکا ادراک عقل ہرگز نہیں کر سکتی اسکا ثبوت اس مناظرہ فرعون سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

مادر زانو بنانا کا سوال۔ تم لوگ مجھے نابینا جو کہتے ہو تو کیا یہ علم ٹھہرایا ہے یا اس کے کچھ اور معنی ہیں۔

بینا کا جواب۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکو اسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بینا ہیں اسلئے کہ بہت سے چیزیں دیکھتے ہیں جن میں سے ایک آفتاب ہے جسکا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے۔

بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اسی کو دیکھنا کہتے ہیں اتنا و تمام اس جسم خاص کا دوسری اجسام سے دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اس کے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم حواس سے اپنے دریافت کر دگے تو وہ چیزیں رہ جائیں گے جو رویت سے متعلق ہیں اور آنکھ کا مفہوم کلی اور قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین ہونیکے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں بنے گی جمیع ماعدہ سے ممتاز نہوگی کیونکہ بہت سے مخصوصات جو رویت سے متعلق ہیں وہ اس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

نابینا۔ یہ تو دور ہو گیا میں رویت کا ادراک پہانتا ہوں اور وہ رویت ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

بینا۔ اس میں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اس ادراک کی صلاحیت ہی نہیں۔

نابینا۔ اس سے صرف میرا الزام اور تو میں مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں صاحب کریں گے۔ جو اعلیٰ درجہ کے عقل مند ہیں۔ غرض اس میں عقلا جمع ہو گئے مگر سب اسی قسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اوپر آفتاب اور مہتاب اور ستارے ہیں اور ان کے اقسام کے حالات



بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے طرف سے یہ خبریں دیتے ہو۔
 بیٹا۔ نہیں صاحب یہ سب ہیں محسوس ہیں نقل کو اوس میں کیا دخل۔
 ٹائپینا۔ جب تو تم کافر ہو گئے اس لئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ
 آسمان تک یا سوبرس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے
 نہ زبان یا تھ بیچ سکے نہ زبان نہ ار سکی ہو آتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے
 جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے کما قال اللہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُونَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
 الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ اور حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے
 آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے۔ کما قال تعالیٰ إِنِّي أَعْلَمُ
 غَيْبَ السَّمَوَاتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔
 بیٹا۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے
 اس کا ترجمہ یہ کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔
 ٹائپینا۔ جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر فرماتا
 ہوں یا اون کے والد جنہوں نے اس کا ترجمہ پنہان آسمان لکھا ہے۔ جو بات
 عقل کے خلاف ہو کیونکہ مافی جا ئیگی در اصل ان صاحبوں کو دھوکا ہوا کہ
 غیب السموات کی اضافت کو اضافت تخصیصی سمجھی حالانکہ وہ اضافت موصوفہ
 کی صفت کی طرف ہے جیسے جود قطیفہ میں ہیں غیب السموات بمعنی السموات
 الغائبة ہوا۔

بیٹا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِي خَلَقَ
 سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَافُوتٍ فَإِذْ جَعَلَ الْبَصَرَ

هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطْرَيْنِ ۖ ثُمَّ جَاءَ مِنْهُ سَمَاءٌ مِّنْ ذُرٍّ يُسْفَلُ سَقَمًا
 رَحْمَنُكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ
 رَحْمَنُكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

نابینا۔ نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے انکشاف

ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فَيَذَرُ فِي الْاَرْضِ فَاَنْظُرْ ۖ اَكَيْفَ

كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ترجمہ زمین میں پھر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلائوں کا

ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطلب

آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر ہر مقام کے فساد کرنا لگو

خبریں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کا انجام برابر ہے۔ اور حق تعالیٰ

فرماتا ہے اَلَمْ نَكُنْ لَّكَ فَاكِهُ ۚ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ ۚ اَلَيْسَ لَكَ بِرَبِّكَ اِلَٰهٌ غَيْرُ

کہ کیا گیا آپ کے لئے ہائی والہ لئے۔ ظاہر ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب فیل کے زمانے

میں پیدا بھی ہوئے تھے تو حاسہ سے اوسکا علم کیونکر ہو سکتا تھا۔ اور حق تعالیٰ فرماتا ہے

وَرَبُّكُمْ يَنْظُرُ وَاِلَٰلِکَ اُولَٰئِکَ اَلَمْ یُصْرَفْ ۚ ترجمہ آپ دیکھتے ہو اور انکو کہ وہ دیکھتے ہیں

آپ کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ۔ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کی طرف دل سے

متوجہ ہیں مگر فی الحقیقت انکو کچھ توجہ نہیں دینا اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا

تو اثبات ونفی ایک ہی حالت میں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصر کا لفظ جہاں قرآن شریف میں وارد ہے

اوس سے دلیلین مراد ہیں پھر و لائل کہ کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل

قائم کرنا اوسکا سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصر کیفیت

قلبیہ کا نام ہے اس صورت میں آیہ شریفہ **فَأَنصَحَ الْبَصَرَ** سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر مکرر استدلال کی بجائے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا بنیاد پر نظر۔ بصراور رویت کے معنی تو آپ نے تاویل میں کر کے اپنے مقصود کے موافق بنا لیا اب یہ بتلے کہ یہ حاسہ ہر نہیں تو نور کی تخلیق سے کیا غرض جسکی نسبت حق تعالیٰ فرماتا ہے **وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ** تاہم یہاں نور سے مراد وہ کیلیفہ تھی ہے جو مسلمان کے دل میں ایمان کی حالت میں حق تعالیٰ پیدا کرتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا** الخ یعنی جو اللہ کے پیروں کا مالک ہے اور اللہ کے پیروں کا مالک ہونا اللہ ہی کے واسطے ہے اور ان کا مالک ہونا ہے اگر نور کسی خاصے خلق میں نہ نکلتا تو کفار بھی اس نور میں ہوتے کیونکہ طبیعت اور میں کافر و مومن سب برابر ہیں تو معلوم ہوا کہ نور وہی ہے جو عینیت کے قلب کی حالت میں اور اکثر قرآن شریف کو حق تعالیٰ نے نور فرمایا ہے **لَمَّا قَالُوا إِنَّا لَنَعْلَمُ نِعْمَ رَاكِبِينَ** ترجمہ انا راہم نے تم پر روشنی و انجم۔ اور اگر سوائے اسکے نور کوئی چیز ہے تو اسکی حقیقت کیا ہے۔

بنیاد۔ حسیات کہتے ہیں کہ نور اجسام صغیر ہیں جو جسم صغیر سے جدا ہو کر جسم متضی میں گرتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے وہ اترتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اترنے والی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کے ساتھ روشنی کی بھی حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہو اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے۔

الحال کسی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم ہے۔

ناپیدا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا اور وقت آفتاب اور پر رہتا ہے جو روشنی اترتی ہے۔ شہور تو یہ ہے کہ آفتاب اس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالبع حرکت کا جواب مشکلیں یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل میں ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب ماضی اور مستقبل میں مقابلہ و محاذات وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہاں حرکت نہیں بلکہ ایک جاسے سے زوال اور دوسری جاسے میں حدوث ہو رہا ہے۔

اسی طرح انعکاس کی صورت میں جب شرط حدوث پائے جاتے ہیں یعنی جسم متوسط اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اس وقت سے کہ وہ متوسط اب ماضی ہو گیا اور اس کے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا ہے نہ یہ کہ اصل ماضی کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ ماضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہئے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اس لئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہئے

حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں۔ اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جائے سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جائے حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہوگا۔ غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اوسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پہر اگر نور اجسام صغار کا نام ہے تو جائے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی اونکو محسوس نہیں کہتے۔ اور اگر محسوس ہوں تو جائے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اوسکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھیکی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو۔ اور جس قدر نور کم ہوگا جسامت اون اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایان ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل رقیق ہے۔

بیٹا۔ یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفا میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ سے عینک بلور وغیرہ جسم شفاف سے بناتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا و بخوبی ظاہر ہوں۔

نابینا۔ اہل حکمت جدیدہ کہتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہو اوسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے مردمک کی راہ سے رطوبات جلیہ و غیرہ پر پھینپتی ہے۔ مردمک اوس مقام کا نام ہے جہاں مردم چشم ہے روشنی اسی مقام سے آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردمک بھیل جائیگی اور غلبہ یعنی مقام سایہ

چشم سمٹ جائے گا اسوجہ سے اگر کیا ایک روشنی اور وقت سامنے آجائے
تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مرد مک کثادہ ہونے کی وجہ سے نور اسقدر نڈ
جاتا ہے کہ آدمی اسکا متحمل نہیں ہو سکتا۔

غرض۔ صورت مرئی مرد مک کی راہ سے ربطہ بہرہ بھنکر منعکس
ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شاعین منعکس ہوتی ہیں پھر یہ وہ تشبیب ہے
وہ تصویر درستہم ہوتی ہے یہ پودہ گویا مریات کی تصویر کے واسطے بجائے
وصلی بنایا گیا ہے۔ جب صفت دہیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم
ہو جاتی ہے تو اس تصویر پر کسی قدر تاریکی آجاتی ہے اس تاریکی کو
دفع کرنے کیلئے عینک درکار ہے جسکے ذریعہ سے خارجی نور نقطہ عدل پر
جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اسطورے کہ اگر آنکھیں چٹھی ہوں جسکی مش
یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو محدب آئینوں کی
عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اسقدر رکھا جاتا ہے کہ جو روشنی
خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر تشبیب پر باسانی پہنچے
اسی وجہ سے سب عینکین ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب
ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دور سے برابر نظر نہ آئے تو عینک
مقعر بنائی جاتی۔ غرض انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف مخالف انحداب اور

بہ فائدہ۔ ستہ شمیدین جو ترجمہ دیوری ریٹ جالس ڈاکٹر کی کتاب کا ہو لکھا ہے کہ
عینک دور بین اور کلابین سے پیشتر نکلی ہے سلوسون ارانوس جو ایک امر فلوراس کا
مقام وجد عینک کا ہے انتقال اسکا ستہ ہجری میں ہوا کی قبر پر یہ کیفیت لکھی ہوئی ہے
مگر اکثر کا قول یہ ہے کہ الازن ڈاکٹر اسکا موجد ہے جو پچاس سال اس کے پیشتر گذرا۔

تقریر چشم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان ہو کر اس مناسبت کے ساتھ روشنی مرنی
کی آنکھ میں جائے کہ اس تصویر پر ٹپس کے حامل یہ کہ نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں
کہ اپنے ماتحت کو ظاہر کرے ورنہ چاہئے کہ محجب آنکھ والا بھی محجب عینک سے
دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو اسکی حرکت
یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی نہ ہونا ظاہر
ہے۔ رہی طبعی وہ اسوجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی ہے اور یہ
نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے۔ اور یہ مشاہدہ ہے کہ جن تند
و ہوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اسکو بند کر دین تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے اجسام صفا
کا استقر جلدی سے فنا ہو جانا خلاف عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں اسلئے کہ
جہان حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہو ا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو۔ غرض کیسطح
نور جسم یا اجزائے جمیہ سے ہو نہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے
کہ وہ آفتاب سے مستقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے
اور سوائے جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر منحصر ہے ہیولے اور صفت
اور عقول اور نفوس میں اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورت میں
وہ (موجودات) کی کسی قسم میں نہوا اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود
نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت
انکشافیہ قلبیہ کا نام ہے جسکا ثبوت میں اپنے وجدان میں پانا ہوں۔
بنیاد۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے اونکا تو ادراک

بصارت ہی سے ہوتا ہے۔

نامینا۔ انوان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے۔ توخذ فی البرنی
من البرنی و فی اللون من اللون۔ یعنی صدقہ چھو بار و نکا برنی سے (جو ایک قسم کی
کچھور ہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اسی قسم کا لیا جائے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہانوں کو انوان نعمت
کہا کرتے ہیں۔ جناب من تلون طبع میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ
ہوا کرتا ہے۔ اگر اسکی حقیقت سوائے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اس کی
تعریف کیجئے۔

مینا۔ عبدالحکیم سیالکوٹی رح نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے
رنگ کی تفسیر یوں کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا
اور اسکی شان یہ ہے کہ اس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضمی میں جا
ہو تو مضمی کو اس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے
لکھا ہے کہ بسبب کمال ظہور کے اسکی تعریف ممکن نہیں شایع مواقف نے لکھا ہے
کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شایع سے درست نہیں اسلئے کہ
اسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ سے ہوگی جس سے
حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جس طرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس
صورت میں اگر جزئیات کی تعریف خصائص و آثار سے کی جائے تو اس سے
صرف اعداد سے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت۔

علامہ چلیبی رح نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا م یہ بتایا ہے کہ جب جزئیات

کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف
 وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پہر مبدی فیاض اس معرفت کا افاضہ او سپر فرماتا ہے
 اسوجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اسکا ادراک خاص سے
 زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اس خاص کی ذاتی ہو یا نہ ہو اسلئے کہ کثرت احساس افراد
 کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس پر زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔
 اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خاص
 حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجمالاً تصور بالکلیہ اس محسوس کا ہو جاتا ہے
 اور اگر اس محسوس کی تعریف کریں تو وہ سوائے رسم کے نہوگی اسلئے کہ ماہیات حقیقیہ
 کی ذاتیات پر اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا
 خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکلیہ اور
 چونکہ رنگ محسوس و بدیہی ہے اسکی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل
 غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور حذف
 مشخصات کے بعد تصور بالکلیہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں ماہیت اور محسوسات
 کی موجود ہوگی ورنہ دعویٰ معرفت اور تصور بالکلیہ کا باطل ہے۔ جب حقیقہ اسکی
 ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے آسانی اجمالاً معلوم ہوگئی
 تو حد اسکی بتلانے میں کونسی کسر رہگئی اسلئے کہ اجمال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری
 ہے پس معرفت فقط لحاظ معرفت کا مفید ہوگا جو مستلزم بجاہتہ ہے۔ پس نفی نہیں بھی
 حد و نہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اس حاصل فی الذہن کے اجزائے لحاظ پر
 دال ہوں۔ اگر الفاظ مسعدت نہ کریں تو اس میں محسوسات کی کیا خصوصیت ہوگی

کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں
اور اگر نفس محسوسہ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس نہیں اسلئے
کہ حاسہ جمعی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پہر جب اس سے ترقی
ہو گئی اور وہ چیز خیال میں گئی پہر عقل میں تو مانع اٹھ گیا اب چاہئے کہ مثل اور
معقولات کے اسکی بھی حد بیان کی جائے۔ پہر اسکا کیا مطلب کہ محسوسات کی
حد نہیں ہو سکتی۔

نابینا۔ چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور اولیٰ تو
سنی جاتی ہیں اسلئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقتہ اور اسکے
ہر قسم کی ماہیت اور جو جو فرق اور ماہہ الامتياز قسموں میں ہے معلوم کروں اور
آپنے جب اسکو بدیہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا
کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سنتا ہوں فوراً سمجھ
جاتا ہوں۔ ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ خوب باتیں
کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اوس سے
کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ زہر
یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتہ دیا جاتا
وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ
برابر کام دیتے ہیں اس سے میں یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے
انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اسکو بھی خلاف واقع
بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اسکی کیا کیفیت ہوگی۔

ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار ہا آدمی اور سکے موجود ہونے لگے
 محسوس ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اور
 یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اور سکو ہرگز نہیں مان سکتے۔
 جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانے گا جب تک
 آپ اور سکر عقلی طور سے ثابت نہ کر دیں۔ اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اور سکو کیفیت
 جو کہا ہے اور اسکا ادراک ان حواس اربعہ میں سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی
 پانچواں حاسہ آپ بتلائیں تو یہ نہ ہو سکیگا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو۔
 اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصادیہ علی المطلوب ہے جو
 شان عقلا سے بعید اسلئے کہ میں آپکے اس دعویٰ کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ جس
 آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ مدار ادراک وجود الہی اللہ کی
 پر ہے چنانچہ شارح مقاصد صریح نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آ
 ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مد رک کے پاس چاہئے۔
 اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اس حاسہ بصری کیلئے کیونکر ہو
 اگر بطور حصول اشیا یا بانفہا یا باشتباہا ہو تو وہ علم ہے جسکا وجود ذہن
 میں ہے اور سمین بصارت والون کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس
 کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہئے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے
 یعنی نفس حواس ان اشیاء جزئیہ کے ساتھ خود ملائیں ہوتے ہیں۔ اور البصار
 میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مری محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے
 البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے اگر آپ کہو گے کہ غطر وغیرہ مشمومات بھی

دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اس سے قوت ہوگی اسلئے کہ حکمانے جب دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو اس استبعاد کے دور ہونیکے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اس کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں۔ بعضوں نے کہا کہ ہوا اسکی بجائے ساتھ متکثیف ہوتی ہے اور بتدریج وہ کیفیت حاسہ سے ملاپس ہوتی ہے۔ پھر ادنیٰ اعتراض ہو کہ اس میں انتقال غرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ ادھون نے اسکا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبداء فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداء فائض ہوتا ہے۔ ہر چند اس جواب کا تکلف ظاہر ہے مگر اسکو ادھون نے گوارا کیا صرف اسوجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں اب آپ کہئے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

اسحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کے ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اسکا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تانبہ شد چیز کے مردم نگوید چیز ہا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اسکے کوئی بات سمجھ میں نہیں آئی کہ وہ جس کی غلطی ہے۔ گویا واقع میں اسکا کوئی سبب اور منشا ہوگا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اسکا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی جبکہ صاحب مواقف نے شیخ العقلاء ابو علی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے

کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اوپر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے۔ بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو انکی تقلید کیجئے اور آئندہ رنگ کا بھی نام نہ لیجئے۔

بِمِثْلِ اَنَّا لِكِرَّاجِعُونَ حَقَّ تَعَالٰی سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهِ اَعْمٰی فَعُوْیْ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن وحدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوئی تو ہماری بات کشتار میں ہمارا کام کھدینا تھا سو کھدیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نامینا۔ اسکو جانے دیجئے اب یہ بتلائیے کہ رویتہ کس طور سے ہوتی ہے
پہلیا۔ طبعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ ہوائے شفاف کے مرنی کی شیخ رطوبت جلدیہ میں منطبع ہوتی ہے جو صفاً وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اوسکی یہ ہے کہ رویتہ کے وقت ایک شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سرحدہ چشم کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرنی پر جو وترزاویہ مخروط کا ہوتا ہے اس زاویہ میں شیخ مرنی کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر وترزاویہ کا واقع ہے۔ اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل بن چکنا جسکا راس مرکز مبصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہیں

کہ ابصار علم حضوری ہے۔

نابینا۔ مذہب خروج شعاع پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہئے کہ ہوا اپنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے۔ اور اس لئے تو کبھی نظر نہ آنا چاہئے اس لئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہو اس لئے کہ آسمانوں میں مسامات نہیں۔ پہرہ بات خلاف عقل ہے کہ مجھ کی آنکھ سے اتنا جسم نکلے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مجھ تو کیا آدمی بلکہ باقی اگر تین اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔

پھر اوس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ ارادی نہیں۔ اور طبعی بھی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبعی ہو تو چاہئے کہ ایک جہت کی طرف ہو۔ اور قسری بھی نہیں اس لئے کہ قسری کا وجود دہین ہوتا ہے جہاں طبعی ہو جب یہ تینوں حرکتیں نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے۔ اور اگر وہ نور عرض ہے تو اس کا انتقال آنکھ سے محال ہے

کیونکہ عرض منتقل اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پہرہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہئے کہ ہوا اوس سے منور ہو کرے اور جہاں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع ہو وہاں کی تاریکی روشن ہو جائے اس لئے کہ چند چراغوں کی روشنی متداخل ہو کر بڑھ جاتی ہے۔ وہ انوار متداخلہ اقلًا ایک چراغ کا تو کام دین حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہوگا۔

دیویری رنٹ حلسٹ اکثر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اس لئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے

اور روشنی ایک منٹ میں ایک کروڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں
چاہئے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند
پندرہ سولہ منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جب قدر آفتاب کی مسابست
یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ چاند
جیسے بجز دو دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے۔ غرض
کئی وجہ سے مذہب خرب شعاع باطل ہے۔

رہا انطباع سوا دسین یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت کی
جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو دنیا
فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شے واحد آن میں دو محل میں نہیں ہو سکتی۔ اور اگر
وہیں رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہوتی جس سے ادراک ہو اور
تیسری صورت میں لازم آئیگا کہ اک شے دو چیز میں ہو اور اگر وہ عرض منکر
آتی ہے تو یا مقولہ کیفیت سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات ہی ہوگی
جسکا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیفیت سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کسی محل میں اور
وجدان ادسکا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے حواس اب
سے محسوس ہونا چاہئے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا
کہ اصل شے محسوس نہ ہو بلکہ اسکی شج محسوس ہو حالانکہ دیکھتے والے یقیناً کہتے ہیں
کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ
کو دیکھتے ہیں۔

ہے تو چاہئے
ادراک سے

ہو اسلئے
انکھ سے
تی اگر تین

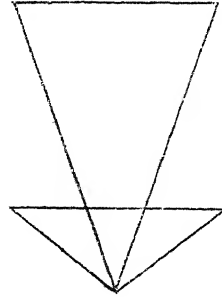
ہے کہ
ایک جہت
بہا طبعی ہو
عال ہے

ہے
اگر دیتہ
ے اور
سلئے کہ خند
خلد اقل

شہی زین
زمیل ہے

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغرو کبر مرئی کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر وتر متعین قریب ہوگا ساق قصر
اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا
ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ
شکل حاشیہ سے ظاہر ہے۔ اس صورت میں اگر شیخ
مرئی کی اس زاویہ میں منطبق ہو کر محسوس نہ ہو بلکہ اصل



شی محسوس ہو جس پر شعل بصری واقع ہوتی ہے تو قرب و بعد کے وقت مرئی
چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شی پر
واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اسکا جواب یہ ہے۔ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شیخ زاویہ میں منطبق ہوتی ہے
یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا مجسمہ اس میں ہئیت کا نام ہے جو عائن
ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملنے کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ
کے پاس۔ غرض زاویہ کو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے
فی نفسہ وہ نہ حادثہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط
متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم و زیادہ ہوں ان محاصل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں
جسمین شیخ منطبق ہو۔ اور اگر نفس زاویہ میں انفرج تسلیم کیا جاوے تو یہ امر قابل
تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اس میں ہو یعنی جہاں چہر کی شیخ گنجائش کرے ہاتھی
کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جائے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی

تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ ظاہر ہے کہ صغیر کبر خارجی تہلانیوالی شجون میں اوسقدر تلافی
چاہئے جو دونوں کے اصل میں ہے۔ پہر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کفر
بہتہ اور وجدان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اوس سے حس کا
ایمان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائے گی کہ جزم تو یہ ہے کہ ہم اصل کر
دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہئے کہ حروف اٹے
پڑے جائیں جیسے آئینہ میں پڑے جلتے ہیں۔

شارح مقاصد صریح نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رتہ
کسی شے کی اسکی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی صورت
منطیع ہے۔ شارح تجرید نے لکھا ہے کہ اس میں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت
محسوس منطیع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس
مگر وجہ اسکی پوچھنا چاہئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی ہے اگر
اس عمومی انطباع کے سوا کوئی اور بات ہے تو دلیل اسکی مساعده نہیں کرتی
اس مقام میں شارح تجرید صریح کا قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اسلئے
کہ جب تک حس میں محسوس کا وجود نہ ہوا وسکا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط
ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو۔ چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم
میں لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی
نہیں سوائے اسکے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اسکی باصرہ میں منطیع
ہوتی ہے اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و اہیات منطیع ہوتی ہیں جیسے
آئینہ میں صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے

اور وہ صورتیں اور حیل منطبع اور محال ہوں۔

اب دیکھئے کہ سوائے بصارت کے حیل جو اس میں نفس محسوس کا وجود
حاصل نہیں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان میں اور نفس بو ناک میں اور نفس لمس
لامس میں اور نفس ذائقہ میں اس طور سے موجود ہوتے ہیں کہ حیل کے
ساتھ ملا بس کر جائے کسی کی شے کی ضرورت نہیں بخلاف بصارت کے
کہ مذہب انطباع پر اس کے پاس نفس مرئی کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایت
قرب مانع بصارت ہے بلکہ اس کی شے کا وجود ہوتا ہے شے مقاصد میں جو کہ نہیں
کہ گویا بصارت میں مرئی نہیں مگر انطباع شے کی وجہ سے مرئی شے خارجی ہے
اگر اس کو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل محسوس دوسرے حیل اس میں
درک بالذات ہے اور حاسہ بصر میں نہ درک بالعرض جس طرح ادراک عقلی میں معلوم
خارجی ہوتا ہے۔ کیونکہ درک بالذات جس کے ساتھ حاسہ بصر ملا بس ہے شے ہے
جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العرض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ
حاسہ درک اس کے ساتھ ملا بس نہیں اور یہ مسلم ہے کہ واسطہ فی العرض میں واسطہ
مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مرئی متصف با دراک حسی ہوئی
جس طرح شے مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقت۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں۔
الحال مذہب انطباع پر مرئی کو محسوس کہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شے محسوس ہے
جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شے تجرید میں لکھا ہے کہ
مستحقون سے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اوکھایہ ہے کہ صورت مرئی جب

آنکھ میں مرسم ہوتی ہے اور حاسہ اس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شی خارجی کا احساس کرتا ہے صورت منطبعہ اس احساس کیلئے فی الحقیقتہ آدہ ہے خود محسوس نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مد رک جزئیات ہونا ثابت ہوگا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اسلئے کہ گو شیخ آگاہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی ادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مد رک نہیں اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقتہ وہ محسوس ہی نہیں ہوئی جبکہ حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسی طرح مذہب انطباع بھی باطل ہے۔ چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منهم من قال انه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل

والا لوجب تشوش الابصار عند هبوب الرياح ولا تقع ان يرى نصف السائر لا تمتلئ

ان يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء او يورث في جميع الاجسام المتصلة في حدقتنا

(۱) ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل والاما ادركنا العظيم الانطباع

انطباع العظيم في الصغير ولما راينا القريب على قرب والبعيد على بعد - فهذا ان الجہان

انما يلزمان من قال المرئي هذه المنطبعة فقط - واما من جعل انطباع البصيرة الصغيرة

في السدقة شرطاً لا دراك المرئي الكبير في الخارج لا يرد عليه ذلك -

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے تو بھی

اوسین اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعہ

اور مددِ خارجی میں ہوگی اوس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے
 جیسا کہ تقریرِ سابق سے معلوم ہوا۔
 اور محققِ طوسی نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر تلخیصِ محصل لکھا ہے اُسکی
 عبارت بھی تجنیماً للفاائدہ کہی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وہم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج
 عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه عند
 هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيرات لا تشوش به وايضاً
 قالوا لو كان الشعاع جباً لزم تداخل الاجسام ولو كان عرضاً لزم انتقال الاعراض
 قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة الى الزمان
 وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه ہننا کہ ہننا
 واتناع ردوہ نصف السماء بشعاع المحدثه دعوى مجرودة ولو قال بدل الاستنع
 الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز نور سراج صغير ان يضيئ ہوا بیت کبیر و جدارہ
 ولم يستبعد ذلك فذلك ايضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع
 باشتراطه يكون المبصر في ضوء ولو لا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان
 بعضه معينا في افادة البعض وايضاً كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعطا
 ونقود فيما ذہبہا من الاجسام الشفافة يقع شعاع العين مثله بعينه كما تبين في
 كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام في هذا الموضوع طویل والاستغناء به غير مناسب
 لهذا الموضوع فليطلب من الضاعة المخصوصة به۔

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابه وبنيو السبب

فی رؤیۃ العظیم من بعد صغیرا و ابطالہ باقناع الطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم
لا یشرطون فیہ الطباع العظیم نفسہ او مقدارہ بل قالوا بانطباع الشج منہ و لعل مقدار
الشج علی صفر محلہ یقتضی ادراک ذی الشج علی غلطہ و ذلک کما یطبع فی المرآۃ نصف
السماء و الاجرام المتی فیہ و اما رؤیۃ القریب علی قربہ و البعید علی بعدہ یعنی الانبا
فلعل المنطبع فی العین یمکن علی حیثۃ یفید ادراک الابعاد و نحن لما تقدّر علینا ان
نعبّر عنہ استبعدناہ مع اننا نری التفاتین ینقشون صدور الاجسام علی السطوح علی
وجہ یدرک الناظر فیہا اعماق تلک الاجسام و ابعاد ما بینہما۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی
احتمال ہیں۔ چونکہ رد و قبح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اسلئے
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جنکے
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے
کہ واقعی اور حقیقت کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا
کہ صرف اپنی اپنی تخمینیں قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی
اور جس طرح مجھے اندھا کہتے ہیں وہ خود اندھے نہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی
بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماء حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے مخدو
اور نکال مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلبیہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین
رطوبتیں ہیں زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اس سے
شعائیں روشنی کے نکل کے قرینہ پر گرتی ہیں جو صلبیہ کے سامنے کا جز شفاف

اور وہاں سے رطوبات ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور
 شبکیہ پر جمع ہوتی ہیں جن سے ایک الٹی سرنگوں شکل مرئی کی بنتی ہے پھر وہ بوا
 غروق ناظرہ کے دماغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی غروق ناظرہ کے ساتھ دماغ
 کو پہنچتا ہے اور دماغ اوس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے اور صرف تصور مرئی
 کا اوس سے ہو جاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتسم ہونا
 تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی
 کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اوس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی۔ اس تقریر
 میں دد دعویٰ ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا۔ دوسرا دعویٰ تصویر کا
 محسوس ہونا بغیر اسکے کہ خارج والی چیز محسوس ہو۔ امر اول قابل تسلیم ہو سکتا ہے
 کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا
 کچھ بعید نہیں مگر اوس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویتہ بلکہ اصل مرئی
 وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اوسکی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر مقابل
 کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے حالانکہ اوس عکس کو رویتہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ
 اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کیلئے ہے
 غرض دوسرے دعویٰ کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے۔ اگر کہا جائے
 کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو
 تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اوسکا یہ جواب
 دینگے کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا
 کیا جائے اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعلہ منحرف و طی بھکا

راس یعنی مرکز بصر کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اسلئے
 اور اس کا جبر نقصان عینک سے کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر
 بہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے
 بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے۔
 اور اس کا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہو سکتا کہ نور بصر حجبدر چاہئے اور سپر
 اور اس نور کا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع ہونا بغیر واسطہ عینک
 کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقبہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین
 اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے
 اور طبعیین سابق کہتے ہیں کہ اسکی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے
 اور اسپریہ حکم لگاتا ہے کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جسکو میں ادراک
 کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ رو برو رکھ کر ادون چیزوں کو دیکھے جو سامنے ہوں
 اگرچہ ادون اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی
 جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو
 تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج میں ہے بلکہ سترگون
 اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا و مانع یعنی اس نرم گوشت کا کام ہے جسکو بھیجا
 کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اسکو سیدھی سمجھ رہا ہے۔
 میری رائے میں یہ امر بھی چندان دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلاف
 واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حالت

میں مبتلا ہو تو اس کا اعتبار جاتا رہے گا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے
 کہ وہی نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اس کی عقلمندی پر ضرور ہو گا
 اور یہ دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دور بین کمپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے
 مگر مشق ہو جانے پر کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں
 اس لئے کہ مشق سے صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہی
 اس وجہ سے وہاں فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرف توجہ ہوتی ہے خواہ وہ
 الٹی نظر آ رہے یا سید ہی۔ مگر یہ کبھی نہ ہو گا کہ خیال کر نیکی بعد بھی اس کو سید ہی
 سمجھے بخلاف تصویر شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اس کے الٹی ہونے کا
 تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کرے میں
 صورت جاتی ہے یہ بھی ویسی ہی ہو گی معلوم نہیں ان لوگوں نے اسناٹا الزام
 مخالفت ہدایتہ کا اپنے ذمہ کیوں لیا اگر یہ گہدیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے
 پردہ پر اور اگر کوئی پردہ تیسرے میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی فرد
 پر جا کر منعکس ہو کر سید ہی ہو جاتی ہے تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی
 کیا ہوتی جن لوگوں نے سید ہی کو الٹی سمجھنے میں تامل نہ کیا اور انکو جواب دینے کا
 موقع تو ہاتھ آ جاتا غرض اس الٹی تصویر کا محسوس ہونا اور خارجی چیز کا
 محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے
 ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت اگر ادنی تامل کریں تو معلوم
 ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ
 اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔ اس مقام میں وہ نقل کسی

صادق آتی ہو کہ ایک اونٹ کے گلے میں لکڑی پہنکائی جس سے اس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب
 وہاں موجود تھا انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ لکڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ
 طبیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اور اس کے گلے کا
 پھولنا اور پتھانی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے کہا مال استعمال وہی نسخہ عمل
 میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اس کے گلے پر مارا کہ لکڑی پھوٹ جا
 نشا غلطی کا یہی تھا کہ لکڑی کو حلق میں پہنستی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا
 اسی کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت
 محسوس ہونیکا اسی پر سمجھا۔ اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہی تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی ٹکڑی بھلی
 جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کر لیتی ہے۔ اور عجب یہ ہو کہ اس خیال کے لوگ اور وہ سے تو
 بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہم خیالوں پر اونکو کچھ ایسا حق ملتا ہے
 کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہوا اور خود اونکا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی انہیں کی
 تقلید کرینگے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہو کہ دیوری رنٹ جالس حکیم لندن نے جہاں پتھر شاگرد
 کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ پر الٹی تصویر نقش ہوتی ہو گونچے اور سکڑا تھکا تے ہیں اور معلوم کرتے
 ہیں کہ یہ کرسی یا منبر مثلاً سید ہی ہو اور اس امر کی بہت دن تک عادت کر نیسے معلوم ہوتا ہو کہ
 اون الٹی تصویر دن سے سید ہو جسم کا تصور ہوتا ہو۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اس شکل کا ہو گا
 جس کو ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سید ہا
 نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سب اس کا یہ ہو کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکھا تھا اور کثرت
 امتحان سے تھوکتا بات ہوا ہو کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہو اور تمہاری آنکھ میں اسکی تصویر

الٹی ہو اور جبکہ جہاز کا پیندا بانی سے لگا ہوا ہو تو جیسا پیندا پانی کے اوپر ہو ویسا ہی تمام جہاز
 سبھی اسکے اوپر نظر آئیگا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال
 ہو سکتا ہو کہ اسکو قابل جواب نہ سمجھا مگر قرآن سے ظن غالب ہو کہ حسن ظن سے وہ تقریر ان
 لکیمی ساہل انش سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو اسلئے کو سید ہا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہو اگر کیا بھی
 تو کیا حس کا بدل جانا ممکن ہو اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہو کہ اسکو
 وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا
 باقی اسکو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی عاقل اسکا قائل نہ ہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہو کہ کہید
 جائے کہ بچہ سید ہا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہو اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھوگا
 مگر اہل انصاف اس تقریر کو مبارہ اور دعویٰ بلا دلیل کہیں گے۔

تصور شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہو کہ اس پردہ کا مقدار بہت کم ہو بڑی بڑی
 چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اور سین اوٹنی تصویر کیونکر آسکے گی حکیم لندنی مذکور نے اسکا جواب
 کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کھینچ سکتی ہو چنانچہ ایسی صاحب نے شہرہ مستندہ کی
 تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کھینچی ہو اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر
 کھینچنا اور چیز ہو اور نظر آنا اور چیز ہو اس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ
 میں خود رہتا ہو مگر نظر اسی قدر آتا ہو کہ جن قدر اس میں ہو علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک
 بڑے شہر کی بھی کھینچ سکتی ہو اور چوٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چوٹی برابر
 یا اس سے کچھ زیادہ جگہ میں کھینچے تو چوٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہو کہ
 جو تصویر وہاں کھینچی ہو وہی محسوس ہو کیونکہ اسکو بڑا نیوالی کوئی چیز ثابت نہیں کی گئی
 اسلئے کہ رطوبات انعکاس کیلئے ہیں اور شبکیہ از تمام کیلئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت

مترسمہ دماغ تک پہنچتی ہو اور دماغ اوسکو اور اک کرتا ہو تو یہ امر یہاں غور طلب ہو کہ دماغ اوسکو اسی
مقدار پر دیکھتا ہو جیسی مترسم ہو یا بڑی ہوئی صورت اولیٰ میں چونی کی تصویر میں ہرگز نظر آنیکی
صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا انداز اسی مترسم کا ہو
کہ ہر چیز کے گنے وہاں دکھائی دیتی ہو۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑے ہانیکا کوئی آلہ وہاں ہے۔
بہر حال اسکا بیان ضرور ہو تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہو یا اور کوئی چیز اوسکو اس
غلطی میں ڈال رہی ہو کیونکہ جب تصویر ہی دیکھنا ہوتا تو مبصر واقعی اب وہی ہونی گواصل اوسکا
خارجی شے ہو بہر مبصر کو زیادہ کم دیکھنا بھی غلطی ہو۔

اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہو کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہو لیکن اس میں بھی
صلاحیت نظر آنیکی ہو پھر کیا وجہ کہ جو صورت اس پر مترسم ہو وہ تو نظر آتی ہو اور وہ پردہ نظر نہیں آتا
شاید اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہو آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ
جواب محذوف ہو اسلئے کہ یہ اس آئینہ میں ہوتا ہو جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو۔
اوس میں صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہو اسی طرح چاہئے کہ شبکیہ بھی نظر آئے اسلئے کہ ہم
لندنئی مذکور نے تصریح کی ہو کہ شبکیہ غیر شفاف ہو۔

اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان محسوس ہو اور اسکی حقیقت کیا
مگر غالباً اسکی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہو جو بیکل آسمان محسوس ہوتا ہو اسلئے
کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کوئے گئے پھر اگر کوئی چیز اس کے قائم مقام ہو تو محسوس کا
انکار لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب نکلیں کہولتا ہو تو بشرط عدم حائل اوسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر
آتی ہو جسکو وہ آسمان سمجھتا ہو۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہو کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑتی ہو اور آنکھ
کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہو اور چونکہ ہر چیز اس کے کئی گونہ وہاں

دکھائی دیتی ہو اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہو غرض یہ کہ اگر آسمان کی حقیقت بتلائی جائے تو حکمت
جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اس پر یہ شہرت قرینہ بھی ہو کہ یہ جو آسمان کہا جاتا ہو نہایت بڑا
مگر اس صورت میں دماغ مختل سمجھا جائیگا کیونکہ اتنی متصل چیز کو استقدر دو دیکھنا بڑی غلطی ہے۔
یہاں ایک اور بھی شبہ ہوتا ہو کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر ترسم ہوتی ہو اور وہی تصویر
تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہو کیونکہ فاصلہ اس فضا اور خلا کا نام ہو جو دو چیزوں
کے بیچ میں ہوتا ہو اور اسکی تصویر کینچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہو اسکا فاصلہ صاف
معلوم ہوتا ہے۔

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہو کہ ہر ایک آنکھ میں ایک پردہ شبکیہ ہو جس پر
تصویر ترسم ہوتی ہو تو چاہئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اسلئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ
دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہو جاتی ہوں۔
اسکا جواب ادن لوگوں نے یہ دیا ہو کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونوں آنکھوں
میں بنتی ہو مگر وہ ایسی بھٹیک اور مطابق ایک دوسرے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ
ذہن نشین ہوتی ہو گویا ہر دو شبکیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہو مگر تجربہ روزمرہ و سکوناً ثابت ہے
ادنی تامل سے یہ بات ظاہر ہو سکتی ہو کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے ہوں مگر جب
چیز دونوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

و عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر مشابہ
ہوں یکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آدیں تو چاہئے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آدیں کیونکہ
یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر ترسم ہوں یکی وجہ دماغ میں چاہے شکل صورتیں نہیں کی مگر چونکہ
متعدد چیزیں ہوں یکی وجہ ایک نظر آتی ہیں تو سب ہر شکل بھی ایک نظر آنا چاہئے حالانکہ وہ خلاص

مشاہدہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویرین محسوس ہوں تو چاہئے کہ دو نظر آویں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بجاہتہ باطل ہے۔ اس لئے شبکیہ والی صورتین نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدم و تالی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اس لئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بنیائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اس کو دو شبکیہ کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بنیائی میں اس کے فرق آجاتا ہے تو اس کا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر ردہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہئے کہ کچھ نظر نہ آئے اور اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں۔ اور اگر مرد مک چشم سے روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہئے کہ عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بنیائی میں فرق آنے سے آدمی احوال نہیں ہوتا۔ بلکہ اندھا ہی ہو جاتا یا دونوں تصویر دن کو ایک دیکھے گا خواہ بنفسہ یا بذریعہ آلہ کے۔

ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے

ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اوسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یاد دہاتہ کے فاصلہ پر رکھکر اوسکی کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے سمجھنے کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھیں دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پہر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لیجائیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی ہوتی دکھائی دینگی یہاں تک کہ جب انگوٹھی پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبہ ذہن نشین ہونا ہم شکل بنوکی وجہ سے نہیں در نہ ہم شکل ہونا دونوں کا اسوقت بھی محتاج یہ انگلی انگٹھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت ہم شکل ہو جانا اور قبل اوسکے ہم شکل نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اس انگلی کی صورتیں دونوں شبکیہ پر ابتدا سے انتہا تک مرتسم ہیں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویتہ کی جو تحقیق کی گئی ہے اوسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویتہ کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے مجھے تو جو چیز نکلتی یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح اور اسلئے کہ حواس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ پانچوان جس بھی کوئی ہو۔

نبا عینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر آنا چاہئے۔

مینا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاخی یا دو ہی ٹکڑا اس چیز پر ملتے
ہیں جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہو
ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

نما مینا۔ آفتاب جو کجیب تحقیق دیوری رنٹ جالس صاحب کے سائے
کو ڈھیل دور ہے اور کجیب بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمشق بہر کی چیز کو بھی ایک تو
اولں دونوں رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی
جس سے دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دو بین
آنکھوں کو کتنی حرکت دیجاتی ہے جس سے دونوں خط ملے جائیں۔

مینا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے مین کچھ خبر نہیں ہوتی۔
نما مینا۔ حکمائے تصحیح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ نہ ہو
نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ مل و نخل وغیرہ میں اس کی تصریح ہے اس قسم کے
افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس کے صادر ہو
مینا۔ مل و نخل میں نامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے عقل
لامین لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب
کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے۔

نما مینا۔ امتیاض حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ
ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ ہر آن میں بے انتہا وجود دیتا۔
کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو بغیر اسجاد خالق کے موجود نہیں ہوگی
حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ یکساں

کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعیہ میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اور میں عقل لگانے کی بہن ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو آپکا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

مکالمہ اول فی نفس و افعال

بھرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے رد و رد جو بے سبب منہ بلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنو۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اس کے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بھرا۔ بات کیا اور سننا کیا۔

شنو۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کر نیکی لئے کہی زبان کو کہی حلق کو کہی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حروف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بھرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنو۔ اسکا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بھرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے تو عقلاً ناہت نہ ہوا مگر یہ بتلانیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شفوا۔ خلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اوسین سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقاد مہین سختی سے قلع و قلع ہونکی وجہ سے ہوا جب منضبط ہوتی ہے تو اوسین موج ہوتا ہے۔ پھر تو موج بشکل خاص پہلے جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے اوسکو بھی اپنے شکل پر تشکل کرتا ہے۔ پھر اوسکا قصد مہ جب اوس حسب پر پہنچتا ہے جو کان میں مفروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پوست پر کسی چیز کو کہنچنے سے ہوا کرتی ہے۔

بھرا۔ حقیقت آواز کی ابتک پوری معلوم نہ ہوئی پھر اوسکی مختصر تعریف کیجئے
شفوا۔ بعضون نے کہا ہے کہ اوس موج کا ہی نام ہے جو ہوا میں سبب قلع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضون نے اوس قلع و قلع کا نام رکھا ہے۔ مگر صاحب موافق رح کہتے ہیں کہ اوس لوگون کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت موج آواز سبب قریب ہے اور قلع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اوسکی تعریف محتاج تعریف نہیں۔

بھرا۔ یہ عجب طرح کا برہمی ہے کہ میں بہتر افکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپ کو مبارک جھے اوسکی تعریف بیان کر کے سمجھائیے۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اوسکا تصور بالکنتہ حاصل کر دوں جھے امت صرف یہ مقصود ہے کہ بمصدق علم شے بہ از جہل شے کے اگر اوسکا تصور بالوجہ

ہو جائے تو اسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت بھی کوئی چیز ہے۔ اور صاحبِ مواقف جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاجِ بیان نہیں اگر اسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بدیہت کی وجہ سے ضرورتِ بیان نہیں تو پہر آپ کیون نخل کر رہے ہو اب تک کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے کچھ بھی حالِ آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسبابِ حدوث و بیان کئے جاتے ہیں اور نین اقسام کے کلام ہیں اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجیب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہے اسکی ماہیت معین نہ ہو سکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دہر کی بیان کئے جائیں حالانکہ نہ اونکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شفوا۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسبابِ مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باہر سے ہو سکتا ہے نہ لامرہ سے نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اسکا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بھرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شفوا۔ ایک قوتِ حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بھرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو ادون و دونوں سے ایک بھی عمر بھر سمجھیں نہ آسکا۔

شفوا۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل

مان لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کر دگے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع

کے ہو گا۔ اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانو گے اور اسی جہالت پر رہو

تو عمر بہر چہل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

مجھرا۔ جناب میں آپ کو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس مسئلہ میں بہت غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آ گیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ اوکو عقل نہیں وہ اپنا مافی النہیم دوسرے تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے اوکو کمال و ترقی کی عقل عنایت کی ہے اسلئے انہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنے کی تدبیریں کیں چنانچہ جب انہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کرنے والی چیزوں پر بہرا ہوا ہے جنہیں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بہرا ہوا ہے اور اسکے پہلے انہوں نے اپنے کائنات میں ایسے پردے پائے کہ اونی حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے کڑی کے باریک جالے کہ تھوڑی خفیف سی ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پھر انہوں نے اس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اس کا موج کائناتوں کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اور خاص حرکت سے خاص قسم کا ادراک کر لے جسکو حریت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پھر دوسری خاص حرکت اسکے بعد کی جائے جس سے دوسرا حریت پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ہوا ہو جائے جیسے تاری برقی میں ہوتا ہے۔ چونکہ ایجاد تاری برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اسکے موجد نے اسی سے کیا ہے غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت

دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے
اوسکی کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اوسکو آواز
کہتے ہیں اور جس کے کان میں پردے نہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوئی ہو
اوسکو بہرا کہتے ہیں۔

شعوا۔ جناب بات تو آپ نے معقول پانی لکرب واقع کے خلاف بہتر ہے
کہ اسکی توجہات میں آپ اوقات صنائع نہ فرما دیں مجھے یقین ہے کہ جو بات
آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اوسکو کچھ تعلق نہ ہوگا
اس باب میں جو کچھ آپ تصور کریں گے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے
محسوسات اور وجدانیات سے متعلق تھیں۔ بہرون کی محفل میں آپکی ان نازک
خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو نہ ہوگا
بے اختیار ہنس پڑے گا۔

مجھرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے آسانی نخل موج قبول کر لیتی ہوگی لیکن یہ موج
ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں
بخلاف حلق و ہوس کے کہ وہ دونوں نرم ہیں ایسوج سے موج ہوا کا جسم ریموس
نہیں ہوتا اس صورت میں ہوا کے بہنے میں جو موج پیدا ہوتا ہے اوسکو ہوا
بسبب رطوبت کے آسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اوس موج ضعیف
کو یہ موج قوی مٹا دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اوس موج کی
باوجود عدم معارض کے آخر بتدریج گہٹی جاتی ہے اور موج کسی حد تک جا کر
فنا ہو جاتا ہے جیسے کھڑے ہوئے پانی کا موج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنو۔ گویا ہر عقل گواہی دیتی ہے کہ موج ضعیف کو موج قوی فنا کر دے
مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے موج باقی رہیں اسوجہ سے کہ موج صوتی کسی خاص قسم کا موج ہو
اور موج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور پانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ موج
محسوس ہے اور یہ موج غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں
بھجرا۔ موج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب موج صوتی کی خصوصیت
اور ماہ الامتیاز بتائیے۔

شنو۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو
جو ہمیں معلوم نہیں۔

بھجرا۔ مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اس کا تصور
مجھے ہو مگر وہ اتنا نہ ہو اپہر سبب اس کا بتایا گیا کہ موج ہوا میں ہوتا ہے اس
موج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی موج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جس کا علم
نہیں خیر اس کو بھی مان لیا مگر آخر اس کا موج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل علم
ہے کہ ہر موج دوسرے موج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا
جدا حروف اور باتیں بنیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غرض طلب ہے کہ دس میں آدمی مثلاً ایک مغل
میں اگر باتیں کریں تو چاہئے کہ جہاں تک اونکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے
اسلئے کہ ان موجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا موج بنے گا کہ اس سے
کوئی بات نہ بن سکے گی حالانکہ یہ امر مشاہد ہے کہ ہر شخص اس مجلس میں جسکی طرف
موجہ ہوتا ہے اسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے موج اس موج خاص کو بگاڑتا

نہیں حالانکہ مقضیٰ رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر موج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر نہ رہے گی۔

اگرچہ شائع تجربہ نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل شکل خاص حقیقتہً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجاز تشکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہے نہ انا کہ وہ تشکل نہیں آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو ادنا کو بھی اقرار ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حروف پیدا ہوتے ہیں متغائر دوسری گئے ہے۔ ہر جان کیفیات متغائرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیوں مختلف رنگوں کی ایک مکامن ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت تماثر باہمی اور نکلا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوائے بسیط ہے مختلف محل نہیں جان ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ موج صوتی وقت واحد میں حد معین تک پہل جاتا ہے یا تدریج۔ اگر وقت واحد میں پہل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے۔ اور اگر تدریج پہل جاتا ہو تو اگر ایک کان بات کر نیوالے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ وہ وقت وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ موج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعدہ دوسرے کان میں ورتدریج باطل ہوگی۔ اور انتقال موج میں کتنی ہی سرعت

فرض کیجئے تقدم و تاخر اس صورت میں لازم آئے گا مثلاً الحمد للہ چاہئے کہ دو بار سنا جائے
اس طور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے اور ہر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت
اور ہر الف اور ادھر ج کے وقت اور ہر لام سنائی دے۔ جس سے یہ لازم
آتا ہے کہ کلام سمیع مخلوط ہوا در سمیع میں نہ آئے۔

شنو! جائز ہے کہ دونوں کانون میں اس قدر فاصلہ ہو کہ متوج تدریجی میں
تقدم و تاخر نہ رہے۔

پھر! جب متوج تدریجی مان لیا گیا تو پہر تقدم و تاخر کا انکار گویا اجتماع
نقضین کا اثر ہے۔

شنو! چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آواز نہیں آتے اس لئے گو عقل کے
خلاف ہے اس کا انکار نہیں ہو سکتا۔

پھر! قرع و قلع عتیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی
مناسبت سمیع میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قرع
و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور تفرق ہوگی اور متوج بھی ہوگا مگر اس متوج میں
آواز کہاں سے آگئی کیا اون دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم
نکل پڑی یا ہوا میں تھی جسکو اس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی
اگر غیب سے پیدا ہو گئی تو اون اجسام کے ساتھ اسکو کوئی مناسبت بھی ہے
جو لازمہ تو الہ ہے یا بلا مناسبت۔ اور میرا سوال اس مناسبت میں نہیں کہ بڑے
اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ
دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آواز میں کیا مناسبت ہے اس کے

بعد میں یہ بھی پوچھو گنگا کہ اوس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونے کا کم کیا ہے۔ جس طرح
 میں ہوا کے متوج پیدا ہونے کا کم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اون اجسام
 کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اوس سے متوج ہوتا ہے اسی طرح
 اوس آواز کے پیدا ہونے کا کم بتلایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اس کا کم آپ ضرور
 بتلائیں گے اس لئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اون چیزوں کا کم آپ بتلاتے ہو
 جگو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھ ہوؤں سے سنا چنانچہ دعویٰ ہے کہ الہیات کے کل لائل لٹیر
 حالانکہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا اور اک محال ہے باوجود اسکے حق تعالیٰ
 کے کل حالات بتلائے جاتے ہیں کہ اوس نے صرف عقل اول کو برائے نام پیدا کیا
 یعنی حق تعالیٰ کے فعل کو اوسکی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پہر عقل کے کام بالانفصیل
 بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جملہ کار و بار عقل عاشر کے متعلق کئے
 جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا
 یا عقل عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا یا میں ہمہ دعویٰ ہے کہ الہیات
 لیات و قطعیات میں خیر مضائقہ نہیں وہ لمی سہی ویسی ہی اکا دلی یہاں بھی
 نکلتے وہاں تو یہ لم جایا گیا کہ بوجہ تجرد اور توحد صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں
 کیا کہنے کا اجسام متضادہ اور صورت میں کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام میں
 یہ عرض وہ مرئی لوس میں یہ سمجھ۔ اگر تضادم کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت
 تماس کا نام ہے جو انتزاعی ہے اگر انتشار و انتزاع کو دیکھیں تو دونوں جموں میں ایک
 قسم کا فعل و انفعال ہے جسکو سمجھ سے کچھ تعلق نہیں۔
 شغوا۔ بدیہیات میں اس قسم کی بحث نہیں کی جاتی یہ نظریات کی شان ہو

کہ نظر و فکر کر کے ایک بات معین کریں۔

بھرا۔ حضرت برہی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اس کے تولد میں ہے کہ قرع و قلع سے جو جمع پیدا ہوتا ہے اس میں آواز پیدا ہونے کی کیا وجہ اسے اس کی حقیقت کیا ہے اس کے فطری ہونے میں کیا تامل چونکہ کل موجودات کے اصول بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدہیات کے حقائق وغیرہ کی تصریح اور تشریح کرتے پہر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے **و** (تو کارزمین رانگو ساختی) مجھے آپ کی عقل۔ حیرت اور شکایت ہے کہ بدہیات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں ٹھہرے۔ اور غرض و فکر وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپسے پوچھتا ہوں کہ حادث آواز کے لئے سوائے ہوائے قرع و قلع دوسرے دو جسموں کا شرط ہے یا ایک ہی جسم اور ہوا اس کے لئے کافی ہے۔ صورت اولی خلافت اربعہ اس لئے کہ سیٹی کے آواز میں ہوائے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوائے سوا دو جسموں کا قرع و قلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے۔ اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اس لئے کہ باوجودیکہ زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ وہاں قرع و قلع دونوں موجود ہیں۔ پہر شائع تجربہ و غیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقادمت مقرر کی قلع کے ساتھ اور مقادمت مقلوع کی قلع کے ساتھ شرط ہے اس وجہ سے ردی میں قرع و قلع ہو تو آواز نہ آئے گی۔ اس میں یہ کلام ہے کہ حکمانے رعد و صاعقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ متعل ہو کر حرکت کرتا ہے اس سے ابر میں قرع و قلع

ہوتا ہے اور ابر کی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ بخارات ہیں جسکو ہوائے مرطوب کھینکتے ہیں
 اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہو گا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزائے
 ہیں جیسے رومی کے اجزاء ہونے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔
 مولفؒ ہذا کا دیکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کے ساتھ میں کسی پہا
 پر تھا کہ یکبارگی چھوٹے چھوٹے نرم اجزاء مثل رومی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے
 جنکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ
 اون اجزاء کے حامل ہونے کی وجہ سے برابر محسوس ہوتے نہیں تھے۔ چونکہ کپڑے
 ہمارے تر ہوئے اسلئے اوسکو ابر کہتے ہیں تاہل ہوا جب نیچے والون نے کہا تم لوگ
 ابر میں کپڑے ہوئے تھے اور اوسکے حالات دریافت کرنے لگے اوسوقت ہمیں
 معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح مولفؒ ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابرا تر تا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک
 کہ مینا نظرون سے غائب ہو گئے اور بتدیج مسجد شریف میں ابر بہر گیا ہم لوگوں کی
 حالت یہ ہوئی کہ دم گھٹنے لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا
 اسقدر تاریکی ہوئی کہ عشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزاء اسی
 قسم کے تھے جو پہلے دیکھے تھے۔ حال کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزاء اور اجزائے
 دخانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل رومی کے مقاومت اور نہیں ہوتی
 اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزائے نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ مقاوت
 نہیں کر سکتے باوجود اوسکے وہ آواز سخت جو نہایت سخت اجسام کے تضاد سے
 بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے۔ حالانکہ فطر مقاومت قوت ہو۔

پھر اگر آواز کے لئے متوجہ ہوا کا شرط ہے تو چاہئے کہ افلاک کی حرکات سر
آواز نہ ہوں حالانکہ حکما اوسکے قائل ہیں چنانچہ شرح مواقف کے حاشیہ میں
چلیبی رح نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اوس نے عالم علوی
کی طرف غریب کیا اور صفائی نفس اور ذکاوت قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے
عجیب و غریب آواز سنی اور اوس پر علم موسیقی کی بنا پر غرض حکمائے قدیم کے
اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے افلاک سے آواز صادر ہوتے
ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح بانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی
ہوا نہیں۔

بھرا۔ وہ جو نقارہ کی آواز کی مثال دیکھنی اسکی کیا کیفیت ہے۔
شنو۔ اوسکا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں
بھرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے۔ اور عقل کلیات کو اگرچہ نہیں
سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔
شنو۔ تمہاری عقل میں اوس کے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں
وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات مشخصہ کو حذف کر کے کلی بنا لیتے اور
وہ عقلی ہوتی جبین عقل تصرف کرتی۔

بھرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔
شنو۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اس
کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اوسکو دوسرے صوت
سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اوسکے حدت یا ثقل میں ہو یعنی دو صوت مماثل

فی الحدت یا فی الثقل کو باہم متنازع کر دینے والی کیفیت سموعہ کو حرف کہتے ہیں۔ مقصود یہ کہ حدت اور ثقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ اوپر یہ صادق نہیں آتا کہ احد الثملین کو دوسرے سے متنازع کر کے اسلئے کہ وہ ان سوائے حدت مشترکہ کے کوئی صفت مشترکہ نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے ماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے اون دونوں کو باہم متنازع کر دیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش و ناخوشی و بد آوازی اور درازی و کوتاہی آواز حرف نہیں اسلئے کہ یہ امور سموعہ نہیں اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود سموعہ ایک ہونیکے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی او کا عکس ہوتا ہے۔

بھرا۔ شارح مواقف ج نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور چارہ و خفایہ یعنی بلندی و پستی کے سموعہ نہیں کلام ہے۔ وجہ اس کی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز کو عارض اور مدد رک ہیں اور ادراک اور نکانہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے خواص سے اور معانی نہیں جنکا ادراک و اہمہ سے ہو پھر اگر سموعہ نہوں تو محسوس و مدد رک نہونا اور نکال لازم آئے گا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی سموعہ ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہوئی۔

شفوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑاؤ ^{سنگ} کہ وہ کیفیت سموعہ ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اس لئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون ادا نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بھرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھ ہی ہوئی ہے جو ان کی سوچی ہوئی تعریف کو اپنے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ کلمے سابق

محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے۔ جب محسوسات کا یہ حال ہو تو معقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو جس کی ہوسکتی اور اسکو نکال سکتے ہیں معقولات میں تو کوئی چیز مرد و سینے والی نہیں۔ اب میں اپنے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حروف مقولہ کیفیت سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز اس سے مرکب ہوگی وہ بھی اسی قسم کی ہوگی جسکا حاصل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیفیت سے ہے برخلاف اس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سو ہے چنانچہ شراح مقاصد نے اسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذواجزا ہے جسکا اندازہ اس کے اجزاء سے ہو سکتا ہے اس لئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جائے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل کا اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس جز کا کل چار چند ہے۔ شراح مقاصد نے اسکا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذات ہوتی اور قول میں لذات نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اور میں آگئی جیسے جسم کا مقدار بواسطہ کم متصل کے ذرائع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جمین اجزا نہیں اس لئے کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت نہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو ان میں بھی اجزا نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذواجزا ہے نہ معروض پہرہ کثرت کہان سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیفیت میں آ رہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عارض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جو ہر ہے اور وہ ذواجزا ہے کثیر ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدابیط ہے ذواجزا ہے

Checked
1887

مقدار یہ نہیں اور حروف اجزائے مقدار یہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا
 مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کم کیف
 کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ
 حروف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی وہی غرض
 وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیسا اور ظاہر ہے کہ واقع میں دونوں
 صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اسوقت یہ توضیح
 کہا جائے گا کہ فارابی سے آپ پڑ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب حال
 ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور یہ جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی در
 بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اوس میں
 وہی ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے
 ہیں انکا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً اتنا کہ نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہہ کر لائیں
 تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو ہدایت دہم کہوں گا۔

یا

شنو!۔ جناب آپ نے تو اعلیٰ درجہ کی موٹگافان کین اور عقل سے اتنا کلام
 کہ وہ بھی تہک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے
 باغ کی آپ کو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپ کو اس
 شگفتہ باغ میں داخل ہونے کا راستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ ایک مقام میں مد
 آدمی ہر قسم کے مذاق دالے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز
 راگ سے نہایت واقف نالہ مر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ دونوں کو
 ہلا دے مگر کی لنگری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز۔ نہایت دردناک سہلی

باریک آواز سے ایک طرف بیٹھے گا رہی ہے۔

بھرا۔ قطع کلام ہوتا ہے تصور معاف ہوا کی اس تقریر سے مین نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو آپ نے استعمال فرمائے کیا مہلات ہیں یا جیتان یا میری اور اک مین کچھ فتور آ گیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اوس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے نسبت سب کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اوس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے اور کمزور و دفرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی اور یہ بھی فرمایا کیجئے تاکہ اوس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرمادیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ خلق سے ایک ہوائے کیفیت نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر خلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پھر آواز نہ ہونی کیا وجہ۔

شعوا۔ آپ جو کہانتے ہو اور غائبن غائبن کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہلکوسائی دیتی ہے۔

بھرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اس کا حال پوچھتا ہوں پھر تا تھا عجیب بات ہے۔

باروز خانہ و من گرد جهان میگردد	آب در کوزه و من شنہ دہان میگردد
---------------------------------	---------------------------------

بیشک میرے خلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانی جو زور سے آتی ہے مجھ معلوم ہوتا ہے کہ خلق چل جاگیا اب مجھے یقین ہوا کہ

میری آواز موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بہر دیتی ہے اور غالباً اس گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اسکا حلق بحسب جسامت تنگ ہوگا اور جبکہ حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اسکی آواز زیادہ موٹی ہوگی بہر حال آپکی توجہ سے ایک بات تو سمجھا گئی اب سب الفاظ کو اسی پریاس کے کچھ نہ کچھ خیال کر لو گنا شنوا۔ جناب جو کچھ آپ نے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ سے متعلق ہوگا جس سے ادراک آواز کا ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی سمجھیں نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم مسموعات کیسا وسیع اور حیرت خیز ہے غرض وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سردہن رہا ہے۔ کوئی وجہ کی حالت میں بیتاب ہے۔ وہاں ایک بہرا بھی بیٹھے اون لوگوں کی حالت دیکھ کر متعجب ہے اور دل میں کھڑ رہا ہے کہ ان جمعا کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اس کے حسن سے کچھ کام نہیں مرث آواز پرست ہے۔ شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعر سی جو غالب ہے وہ فصاحت و بلاغت اشعار پر اشک کر رہا ہے۔ تو ال صرف آواز کی نسبت افزا وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اسکی نظر عورت پر ہونہ اشعار پر نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض۔ حسن پرست کو اس کے حسن و جمال میں

وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش و برہنہ ہوا ہے۔ نفس خوش آوازی پر جان نڈھولتی
یہ حالت ہے کہ گویا انکے گلون پچھلے چل رہے ہیں۔ او نہیں ایک متقی بھی آن پہنچا
جو بقیر رہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں پاتا۔ بعض ایسے لوگ
بھی اس مجمع میں شریک ہیں کہ اسکا گانا انکونا گوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے
غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کسی کو صرف اس عورت
سے تعلق ہے کسی کو اس کے حسن سے کسی کو صورت سے کسی کو راگ سے کسی کو
الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہیں بلکہ
شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے
ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں
اسلئے کہ کسی میں وہ تملذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور
کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گانے سے بہر حال ان کیفیات قلبیہ نظر
ڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت
مجموع الوجوہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک
عورت گارہی ہے پہر اس پر آثار کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی
ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبار
کی وجہ سے ہر شخص کا دل اس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے
اس آواز کی صورتیں متعدد ہو رہی ہیں۔ ہر جذبہ یہ تکثر اعتباری ہے مگر چونکہ
آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو

دیکھ رہا ہے دوسرے کو اور سکی خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مشغل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباہی اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ معتبر بھی اور سکودور نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دوسر کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوت میں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔

جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی حیثیت ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اس لئے ہم یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صورتوں پر منبسط ہونے کی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انقسام کا ہوتا ہے جزئی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اس کا ظہور صورت جزئیہ میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اس کا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اس لئے کہ صدق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امیر غریب اسکے ساتھ ملے اس لئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں

یہ لازم آگیا کہ ماہیت غیر متعین ہوا و تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا مقصد یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دونوں کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہوا اور اگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئے گا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے۔

اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اس کا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود متعین ہوگا کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پہر اس کا تعین نفس ذات ہے یا ذات برزائید۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پہر اس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم آجائے گا اور تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اس کا اسی صوت پر ہوا اسلئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا انتشار انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے۔ غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنے ذاتی تعین سے متعین ہے اسلئے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت جمع ہونیکے پہلے سے گارہی تھی تو اس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور چون جمع بڑا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پہر اگر جمع کی برخاست ہو جائے اور وہ گاتی رہے

جب بھی وہ آواز موجود رہے گی جس سے ظاہر ہے کہ ان صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہوا بلکہ ان صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت صرافت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صورت تھا جس سے ان صور حادثہ میں اوسکا متجلی ہونا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس یقین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صورت متصف تھا بعد حدوث و فنا ی صورت بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر مغائر صورت معلوم ہوتی ہیں سوا و سکی وجہ سے کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورت میں باعتبار ایک یقین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے ایسوجہ سے کسی کا حل کسی پر نہیں ہو سکتا جس سے باہمی ممانعت صور ثابت ہوتی ہے۔ مگر یہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی ممانعت سے نفس صوت اسے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صورت کے شیونات اور تعینات ہیں جسکا منبع اور منشا وہی ایک صوت ہے جو اپنی ذات سے متعین ہے اور کسی صوت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اہل صورت آواز کی ان صورتوں سے علیحدہ مشاہد نہیں ہو سکتی اور جو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر جذبہ اوصاف و اضافات اور مین بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گونا نام اور تعین جدا ہو گیا بلکہ وہ ان سے ہی سمجھا جا سکا کہ برقی مظهر ہے

اور پانی ظاہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف و لغتی وغیرہ میں تنزل کے صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے بحسب صرافت ذاتی اور متبادل کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چیز صوت اُن صورت خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُسے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسکے کہ حلول دانتاوتو و بان ہون جہاں دونوں میں منارت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جس کسی آدمی میں گنگنایا یہاں تو وہ تمام صورتیں اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

خبر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں۔ یا مختلف اقسام کے اور وہ آتی ہیں یا زمانی۔ مواقع میں کہا ہے کہ جملہ حروف دو قسم ہیں مصوتہ اور صامتہ۔ مصوتہ حروف مدولین ہیں جو ساکن ہوں اور انکے ماقبل کی حرکت اُن کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پہر بعض حروف صرف زمانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور سین شین اور بعض حروف آتی جیسے تا ط دال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آتی مشابہ زمانی ہیں مثل را حا خا کے جنکے افراد آنیہ چند بار متوارو ہوتے ہیں۔

بھرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع و قلع

آئی ہیں جسکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لا وصول کا نام
 دونوں آئی ہیں بہر حروف زمانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامت کے ناموں
 سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت
 نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صوت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف
 مد کے سب میں معتبر ہے پہر جو کہا جاتا ہے کہ تیس چالیس حروف ہیں تو ان اعلیم
 میں تمانز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہو
 خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ لوگوں
 نے یہ کیا غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے بات کو سون پھنچائی
 جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک موہوم توجہ پیدا ہوتا ہے
 علاوہ ہیوس ہوا کے خود ستون اور اسکی شکل خاص کو بگاڑ نیکی لئے کافی ہیں اس لئے
 کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہو جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ستون کے پاس ٹکر کہا
 ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کھائے گا تو
 ضرور پریشان ہوگا یہ رجب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ توجہ خاص جسے مدار آواز کا
 رکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہئے اور اسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہو۔
 اور قطع نظر اس کے کہ تفرق توجہ سے بات بگڑ جائے ہر ستون کے قریب بات کا
 محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی
 جاتی ہیں حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوئی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں
 کے پاس اسکا سمیع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حس باطل ہو جائے
 تو لازم یعنی اسکا کیفیت ہوئی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہے

کہ بات بعض حروف مجتمہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوئی ہے تو وجود بات کا باطل
 ہو گیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ
 ٹیلیفون اونکا کو سون پہنچا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے
 اسلئے کہ جب وہ منہ سے نکلین تو بحر حرکت اپنی کے مقصود تک پہنچنا اونکا محال
 حالانکہ باتفاق متکلمین و حکما انتقال عرض کا محال ہے حکما نے حرارت اور بوی کی
 حرکت میں یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت بوا اور ہوا کی وجہ سے اجزاء متصلہ
 ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص بوا اور حرارت
 کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے
 اونہوں نے یہ تبریر نکالی کہ ہوا کے ہر ایک جز میں بوا اور حرارت کا ایک دوسرا شخص
 مماثل مستقل قائم ہے اور جہاں تک بوا اور حرارت ہوا میں پہلی ہوئی ہے لا تعد
 ولا تحصى امثال بوا اور حرارت کے قائم ہیں اور ہر آن میں تجد و امثال اونکا
 ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں اور یہاں بھی انتقال
 عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہو گا۔ کہ ہوا سے محد و دین
 لا تعد ولا تحصى امثال ہر حرف کے قائم ہیں۔ مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان
 کے عصب مفروض پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہو کیونکہ مقام صماخ میں ہوا کے
 صد با جز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساں ہوتا اور
 باقی کا احساں نہونا ترجیح بلا مرجح ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساں ہوتا ہو گا حالانکہ
 بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساں ہوتا ہے اس سے غلطی نہ
 کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجد و امثال ثابت ہوتا ہے جیسے

صوفیہ تمام اشیائیں اس کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ وہ صرف جہاں پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا
 پہرہ دوسری آن میں اس کا مثل جز مجاور ہو این موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا
 علیٰ ہذا القیاس ہر آن میں ایک جز ہوا میں اس کا فنا اور دوسری آن میں اس کے
 مجاور جز میں اس کے مثل کا وجود ہوتا جائے گا یہاں تک کہ وجودات امثال کا
 سلسلہ ختم ہو جائے۔ ابتداء تو لڑے آخری فنا تک اس کی عمر سمجھی جائے گی ہر
 عمر کو کسی آواز کی چوٹی ہو جیسے جنگلی کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی
 مگر اس بات میں دو وزن برابر ہیں کہ ابتداء سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گوحساً
 تو اردو تو الی امثال کی وجہ سے ایک سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ
 کی آواز پندہر میل مسافت پانچ دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری
 مثل ریل کے ایسی فرض کیا جائے کہ اسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پہرہ
 آواز کے ساتھ چلین تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی
 رہے گی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اس کے امثال کا تجدد ہوتا
 رہا ہے جبکہ مطلب یہ ہوا کہ عمر بہر حساً ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت
 تجددی ہے۔ حکما کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور
 اشاعرہ کے نزدیک کل اعراض میں تجدد امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک
 کل عالم میں۔

پہرہ اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا
 بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہوا اور ہوا اس کا محل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ ہوا
 جسم ہوا اور ہوا اس کا محل ہے کیونکہ جسطرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ ہوا

کو پہاڑ کر کان کے پردون پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ متوج ہوا
 کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اسلئے کہ مثلاً حلق کے قرح و قلع سے جو متوج
 پیدا ہوتا ہے اوسکے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے۔ اگر کسی سخت جسم سے
 ہوا میں شدید متوج پیدا کیا جائے جب بھی اوس سے ایذا نہیں ہوتی بخلاف
 آواز قومی کے جسکی اذیت کو اہل حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا
 کو پہاڑ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر متحرک
 جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت
 جسم کہہ دیا حالانکہ بحسب تقریر بالا اوسکا کوئی ثبوت نہیں پہر آواز کے جسم نہیں
 کیا تاہل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ متوج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی
 حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے پہنچنے
 سے اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ کلام کا تکرار اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم
 اسلئے کہ پہلے تو وہ متوج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اوسکے پہنچنے ہی میں کلام ہے
 اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہئے کہ
 سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور
 جسمین صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا
 نہ متکلم۔ غرض کلام نہ قرح و قلع کا نام ہے نہ متوج ہوا کا نہ اور کسی عرض کا بلکہ جائزہ
 کہ ایک ایسے جوہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اوس کے شرائط موجود ہوتے ہیں تو
 حق تعالیٰ اوسکو پیدا کرتا ہے اس عالم میں محل اوسکا ہوا ہے اگر چیکہ مذاق معقول
 میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چندان مخالف

بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبدأ فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اسکو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اسکا نام کلام ہے اور محل اسکا ہوا ہے۔

خبر اسکو چھوڑیے اب یہ بتائیے کہ بات کر نیکے وقت اتنے کام تھوہیں صور خبریہ کو خیال سے۔ اور معانی خبریہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اس مضمون کے اجزائے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی لینے یا محاورہ اور مرکب کرنا۔ ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اس کے مخارج پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا سوائے اسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم و نتائج کلام کی تخیل حالت مخاطبہ پر نظر آنا کلام میں وہ جو کچھ کرنا اسکو سننا اور ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سوان تمام افعال کی نظر ہر وقت نفس متوجہ رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر خیز زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر آں میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے اوس میں اور ان میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا ہر آن میں مختلف افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر ان تمام افعال کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنے والا کون ہے۔ طبیعت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ حرکات و سکنات امور طبیعہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے ہیں اور سوائے نفس و طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر ہوں۔ اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو

اور وہ محال ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے بات کرنا محال ہے۔

شعور۔ لا یصدر عن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک مخدوش ہے
تو جائز ہے کہ یہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن و
میں نفس تو جبر کرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

پھر۔ اگر حیکہ آپنے ہماری طرح سے اہل معقول کے مسئلہ مقدمہ کو بگاڑا مگر
جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہیں کوئی
طریقہ اوسکا سیکھ جاتے اور اوسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو
یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکون کے ایک دوسرے کو دیکھ کر
منہ چڑاتے ہو یا کوئی بیماری ہے مثل تشنج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور
کرتی ہے۔

اگر حیکہ حکمانے آواز کو کیفیات ہوا سے قرار دیا ہے مگر ادھر کوئی قوی
دلیل نہیں سوائے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رکھڑ صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں
بھی آواز سنی جاتی ہے اوسوقت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا سمیٹنا
یقینی ہے رہی یہ بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے
وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباق بائن
اور دلائل انہی سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں ہوں۔ ثبوت اسکا اس مثال سے
ہو سکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل
سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہوگا کہ دونوں میں دونوں کے

عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خوف و شائبہ عداوت
 کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوپر
 کے مجموعہ میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل انہی مفید قطع نہیں۔
 اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شبہ حراج آسمانوں پر جبریل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء
 علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہے حالانکہ وہاں ہوا یا پانی کا وجود ثابت
 نہیں پھر وہاں آواز کس جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جب تک کسی جسم کو بلائی
 نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کا کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اس وقت یہ
 کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جوہر ہے جب آواز وہاں جو
 ہوئی تو زمین پر اس کا عرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب مابہیت لازم آئے گا۔
 اور جوہر ہونیسے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل
 لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ
 تداخل پانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور پانی میں تداخل جہاں نہیں
 بلکہ قیام العرض الجوہر جو جائز ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے
 کہ پانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا پٹیا کا رنگ تو ظاہر ہے
 اس کا رنگ تھوڑی دیر میں بہت دور تک پھیل جائے گا اور پانی کو رنگین
 کر دیگا یہ رنگ نہ عرض اور نہ پانی کے ساتھ قائم ہے بلکہ اس رنگ والی چیز
 کے اجزاء میں جو نہایت باریک ہو کر پانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ پانی
 کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس رنگ والی چیز کے مستقل اجزاء میں در نہ تداخل

جو ہر کا عرض کے ساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنیٰ غرض سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آئہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا پانی علیحدہ کر لئے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکل جمع ہو جائے گی اور ہر مثل سابق ایک جسم حال ہوگا جو نہایت باریک اجزا بنکر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جز کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جو ہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم بنا ہے کہ عرض معلوم ہونے لگا اگر اس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے غرض یہ جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جو ہر ہوا اور ہوا میں حلول کی ہو اور اسکا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً اون لوگوں کے مذہب پر جو اسکی جوہریتہ کے قائل ہیں۔

پھر چونکہ آواز میں انتقال محسوس ہے تو اسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اسلئے وہ متحیر بھی ہوگی اگرچہ تاس سطحین والا متحیر بظاہر اور ہر صادق نہ آئے گا مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علیٰ ہذا القیاس سراغ موہوم بھی وہاں صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں متحیر جسم متحیر کی وجہ سے ہٹ کر اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے چیز اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ پھر اس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع و قلع سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بدوق اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی آوازیں میں بھی باہم متخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک

نوع کی اصناف ہیں جنکا اتحاد جنسی اور تخالف نوعی و صنفی شخصی سامعہ کے واسطہ سے سمجھا جاتا ہے۔ پہر آدمی کی آواز میں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے۔ یہاں ایک نفس آواز ہے جس کا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ اوپر آثار خارجہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا انہیں وجود پر دلیل ہیں ہے البتہ اس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے۔

اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی اس آواز خاص کو موجود خارجی کہتے ہیں کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور جزاؤں کا وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کرو کہ سیکڑوں آدمی اور ہزاروں حیوئیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب اس آواز خاص یعنی (آ) کو سن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہو کہ اول تو نفس آواز بسیط ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو مقولہ کیف سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہو سکتی پہر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہتے یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے عرض (آ) جو سمع ہے ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے چیز میں جسکے اجزا ظاہر لا تعد ولا تحصى ہیں ممتد ہونا اسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقدار یہ ضرور ہوتے ہیں اور

(آ) کو کوئی جز و مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (۱) نہیں بلکہ ہر ایک جز و مسافت میں ایک ایک (۱) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اس لئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (۱) سنے گا جس طرح قوی ہیکل شخص اور چوٹالہ کا ایک ہی سنتا ہے۔ اگر ایک ایسی نلی بنائے جائے جس کے سرے پر نہایت باریک سوراخ اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائے گا اور اگر سر اس نلی کا بقدر عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (۱) سنے گی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو منرا دار ہے۔ رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آئیہ شریفیہ و قالت نملۃ الایہ سے ثابت ہے۔

احتمال (آ) اگر چہ بیٹھ ہے مگر اسکا انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اس تمام مکان میں بوحثت شخصی ایک ہے۔ پھر اس (۱) کی صورت ایک طور پر نہیں جسکی سماعت بالکل کند ہے اس کے پاس اسکی صورت کچھ اور ہے اور تیز سماعت کے پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہو گا غرض اس آواز (۱) کا اثر کہیں یہ ہو گا کہ سننے والے کو انداز ہوگی اگر تیز سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہو گا کہ بوجہ کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن

کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں
 کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملذومات پر دلیل ہے اگر مبادی آثار
 مختلفہ کا نفس آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہئے کہ آثار ایک قسم کے ہوں
 اس سے معلوم ہوا کہ مبادی نفس (۱) نہیں اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں
 تو سوائے اسکے کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف ادن صورتوں کی طرف منسوب ہوگا
 جو حسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور میں باعتبار سماعتوں
 کے ہزاروں صورتیں ادس (۱) کی ہوں گی اور ہر خیز سموع نفس (۱) ہے مگر
 ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات ادس کے مختلف ہیں کہیں قوی کہیں ضعیف
 کہیں قبیح کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں
 کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ ان ذات
 سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور منشاء ادس کثرت کا صرف اعتبارات ہیں
 اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان ایک ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات۔ ادیہ
 بھی تقریباً بوق سے معلوم ہوا کہ یقیناً نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ
 اگر فرض کریں کہ وہ ان کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (۱)
 کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے۔ ادیہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے
 وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ ادن صورتوں کا وجود خارج میں باعتبار
 سماعتوں کے ہے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صورتی بھی واقعہ ہیں جن پر آثار واقعہ
 مرتب ہو رہے ہیں ادیہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے

ور نہ وجود صور تو نہ کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئے گا اور یہ بھی معلوم ہوگا کہ (۱) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاخر یا الی البحر ثبات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الاجزاء کو اور جزئی ہونے کی وجہ سے تقسیم الی البحر ثبات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ چیزیں اون صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اون صورتوں کے ساتھ خالط نہیں جس سے نقد دیا تجزی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں مکتثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اذن تمام صورتوں میں وہی (آ) ہے
کیونکہ اسی نے اذن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کبھی صورت
کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجہ نفس (آ) نہیں جس سے تاثیر لاشے فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ سب صورتیں اسکی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (۱) من جمیع الوجوہ عین صوفیہ صلیبہ نہیں ہر خند
اوین اتحاد ذاتی ہے مگر فائز اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ اوپر آثار مرتب ہیں
اسی وجہ سے حمل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ ان صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس
اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا ان صورتوں کے ساتھ اتحاد اولیٰ

نہیں جس سے امور متعدد بحسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذات متعدد ہو جائے
 جناب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کریں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئیں گے
 میری عقل میں تو یہ بات نہیں آسکتی کہ ایک چیز واحد شخصی متعین بالذات ہو
 اور منکثر بھی ہو اور اسکی تمام صورت میں مغائرت باہمی ہو اور وہ واحد
 نہ او نہیں منقسم ہونے کی طبعی نہ او نہیں حلول کرے نہ او نکلے ساتھ متحد ہو اسلئے
 میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے۔ میں آپ کی ایک سنوٹکا
 جب تک آپ آواز کا وجود دوسو گز کے چیز میں ثابت نہ کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں
 نہیں آتا کہ بسیط کا چیز اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے
 یہاں تک کہ آخر چیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوا
 کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گودہ مسافت
 تھوڑی ہی کیونکہ ہمزہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اس مکان کو جبین بنا گیا
 دفعات کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے مسافت
 کل چیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

ادنی تا مل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سے چھوٹی مقدار
 لیجائے وہ بسیط نہ ہو گا حالانکہ ہمزہ کی باطنی مان لیکٹی ہے اسوجہ سے کہ ہمزہ
 اسکا ایک آنی حرکت خلق سے ہوتا ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اسکو
 اجزائے مقدار یہ ہیں یا وہ کیفیت اجزائے مقدار یہ کی ہے تو حرکت اسکی جمیع
 جہات میں مسلم نہیں اسلئے کہ حرکت اسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ وہ حیوان
 نہیں اور طبعی بھی نہیں اسواسطے کہ صرف ایک جانب اسکی حرکت نہیں اور

اور قہری بھی نہیں اسلئے کہ اسکو حرکت طبعی نہیں اور سوائے اسکے اگر قاسم صبح
 و قلع ہے تو صرف آگے کی جانب حرکت چاہئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ
 حرکت اسکی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اس آواز کا بصورت اڑہ
 بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پہر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے اور انفعال
 ہوا کا اسکی استعداد کی وجہ سے آنا فنا ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جان
 استعداد کی وجہ سے انتقال کیف بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیف مقام کون
 میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بود وغیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں
 کہ محل تکون سے کیف معدوم ہوا اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی ابتک سمجھ میں نہ آئی کہ کانون میں اسکی
 حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی کیا تشنج عصبہ کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات
 ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے
 تکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیے
 پہر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ مقول
 ثانی ہوا اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا مستکثر
 ہونا بجاہتہ محال ہے۔ حاصل یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئی محال لازم ہو گئے
 اور متکثر محال محال ہوتا ہے اسلئے اسکا وجود محال ہے۔

شنوا۔ آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت دی ہی نہیں جس سے اس آواز
 کو اور ہماری بات کو سنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے بچے
 ہوئے ہیں کہ ہر بات میں انہیں کا قیاس اولیٰ امور میں لگاتے ہو جو آپ کو

غیر محسوس ہیں خدائے تعالیٰ کے فضل سے ہنرہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اوسکا بدیہی ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کر دے گے ہمیں اوس کے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئیگا گو اوسکی حقیقت ہم آپ کو نہ بتلا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اوسکی بدایت کے قائل ہوتے اور سوت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التبا کیجئے کہ یا سماعت عنایت فرماوے یا بغیر اوسکے اور کسی طریقہ سے سمجھاوے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سنا تا ہے چنانچہ ارشاد ہے۔ لَا يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ وَلَا الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ وَلَا الظُّلُ وَلَا الْحُرُورُ وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ادر سوائے اسکے اگر بڑے عقل اقسام کے مونگا فیان کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکیں گے۔

الحاصل کہتے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو ادراک بصر ہوگا نہ بھرے کو ادراک سماعت نہ خشم کو ادراک شمر و ادراج کا نہ عنی کو ادراک حقیقت جماع کا علیٰ ہذا القیاس کل ادراکات جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جب تک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی ادراکات نہوں اوس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل روشنی۔ رنگ۔ مقدار۔ اشکال وغیرہ صد ہا کلیات سے محروم ہے۔ ہر چند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اوسکے پاس مجہول مطلق

نہی مگر صرف اتنا جانتا کہ وہ کچھ بین علم نہیں ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اس کے
 ماعداسے ممتاز کر دے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفاتیح
 کے سننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا
 کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لئے
 جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے پہر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری
 کلی اس سے بن سکتی ہے جو اسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہر جذب تصور کے قابل نہیں
 کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہوا اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اسوجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے
 ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اسکا بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بحدت بعض عوارض
 بعض کلیات ذہن بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی جو ایک جوہر مجرد قائم بالذات ہے
 نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہر سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے
 اسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعد بحسیہ یعنی کیفیات جہانیہ سے قطع نظر کیا ہوا
 طول و عرض و عمق سے اس کے بعد جو باقی رہ گیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور
 کر لیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنا لیکر اسلئے
 کہ اسکو عوارض مرئی سے قطع نظر کرنے کی ضرورت نہو گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں جس کو دخل نہیں اذکا وجود بھی نہیں
 میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا مگر
 نابینا اسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اس موقع
 میں اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیولی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کوئی
 مانع ہے کیونکہ لاجرم فی التصور مسلم ہے۔

جواب اسکا یہ ہے ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حقیقتاً
 کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات
 کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کرڈر سر کا آدمی پیدا ہو اور وہ کو
 ایک پاؤں ہو اور ایسے ہی دس بیس مہلات اور اسکو عجوبہ بنایوالی چیزیں
 اوسمیں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کرے گا
 حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک محسوس ہے اسی قسم کے
 کرڈر سہی آخر متصرف ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے۔ مگر نابینا کا تصور سواد
 و بیاض کا وجدان صحیح کے بالکل مخالف ہے۔ کیونکہ جو صورت بیان سے اس کے
 ذہن میں آئے گی وہ مطابق واقع کے نہوگی مثلاً جب اسکو کہا جائے کہ بیاض
 ایک چیز ہے تو اس کے ذہن میں وہی چیز جائے گی جو اسکے علم کے مناسب ہے
 مبصرات کی قسم میں کبھی نہوگی پہر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ
 مثل تلوار کے خیال کرے گا جو دو جسموں کو علحدہ کر نیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے
 کیا خیال کر چکا ہو یا اور کچھ۔ پہر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرما دے
 اور سپیدی اس کے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصویر کی مطابق
 اسکو ہرگز نہ پائے گا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے
 ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اسکا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس کا
 ادراک کسی حاسہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے
 نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے کو اس سے محسوس نہونا اسکا ظاہر ہے
 چونکہ بصارت محسوس نہوئی اس لئے اسکا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ اوسمیں

حکماء کے تین قول ہیں اگر اس کا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی کو استدلال کی ضرورت نہ ہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکماء کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اوس میں اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہ ہوئی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کس طرح اس کا ادراک کرا سکتا۔

احمال ممکن نہیں کہ نابینا کی عقل بصارت یا اس کے متعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجر فی التصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ چیز ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹیڑی کہیر کا تصور مشہور ہے۔ اس سے وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں بابت محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونے کا یہ تھا کہ اجلی البدیہیات ہو کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکر یہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہو ورنہ غیبوتہ الشی عن نفسہ لازم ہوگی جو محال ہے۔ بالاین ہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ پہر غور طلب یہ بات ہو کہ نفس کو انا انا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اوسکو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں۔ کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں جزو لایتمیزی ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جمائی۔

کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ علویہ خفیفہ زندہ متحرک تمام اعضا

مین ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے بھول مین پانی۔
 کوئی کہتا ہے مین قوت دماغ ہوں۔
 کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔
 کوئی کہتا ہے مین یہی ہیکل محسوس ہوں۔
 کوئی کہتا ہے وہ اخطا ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔
 کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔
 کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔
 کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔
 کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم مین ہے
 کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اسکے سوا اور بہت
 اقوال ہیں۔

پہر یہ اختلاف علحدہ ہے کہ نفس مجرد ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حاد
 ہے یا قدیم اور بعد فنا کے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور تمامی افراد مین متحد تحقیقہ
 ہے یا مختلفۃ الحقائق اور وہ دوسرے بدن مین منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات
 و جزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس تننا ہیہ ہیں یا غیر تننا
 اصحاب ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس بآواز
 بلند کہہ رہے ہیں کہ اپنا حال ہمیں کچھ معلوم نہیں اگر برائے نام کچھ بھی دیا تو تخمین
 اور انکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل اس بات
 کہ خود حکما کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں۔ یہ ہے کہ جتنے اقوال حکما کے ہیں

وہ خود انکے نفس کے ادراکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اس کے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پہر انکا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور ادراک نہیں اسلئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو پہچانی یہ حکماء کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے۔ سبکی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہوا درسا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جس طرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اس کو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہیں جتنا خیمہ علم کی حقیقت اتنا کہ نہ کہانی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ لڑکے بھی اس کے قائل ہیں اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت وجدانی ایسی حاصل ہوتی ہے جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے اتنا معلوم نہ ہوئی۔ اس وجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کی جاتی ہے اس قدر کو ضرورۃً ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر یہ زیادہ کرتے ہیں کہ علم صفت تحقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوئیں ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے۔ تیسرا تعلق احد ہا کا یاد و نونکا۔ مارتید یہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ وہ ایک نور ہے جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔

درہست

یا غیر حاد
محد حقیقہ

کلیات
یا غیر متنا

بآواز
وہ نہیں

ہر بات پر
ہے ہیں

حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہو پہلا ذہن
 بعضوں کا یہ مذہب ہے کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے
 ہیں کہ معلومات کی شمع آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے
 ہے یعنی ذہن کا اوس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک
 حالت اور ایکہ انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور
 بعض کہتے ہیں کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں
 داخل نہیں پہر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن بسبب
 شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ
 کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اوسکی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے
 کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کہ وڑون آدمی
 کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دلیں
 سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں حکما کا قول
 ہے کہ ادراکات و باغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت سی ایسی چیزوں کا
 ہم تصور کرتے ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس چیزوں کا بھی ہم تصور
 کرتے ہیں کہ خارج میں اونکا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین وغیرہ اور نیز ان
 چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ پہر جب ان
 چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات نفس ناطقہ
 میں اور معانی جزئیہ قوت و اہمہ میں اور صور مادہ جس مشترک و خیال میں ہیں
 ان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ نزدیک حکما مسلم ہو کہ ذات و ذاتیات انحاء و وجودات میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہر یہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صور ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں۔ اس اعتراض کا نشانہ یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن میں بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا طرف ہیں جیسے مقناطیس اگر مٹھی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہے کہ جذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علی ہذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں نموا و رص و حرکت و نطق جمعی ہونگے کہ اسکا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حساس نہ متحرک نہ ناطق اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں احوال و تفصیل کا فرق ہے۔ اور مقناطیس کی مثال یہاں صادق نہیں آسکتی اسلئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود و لوازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ تو سلب الشیء عن نفسہ لازم آجائے گا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان

ادھن
ہکتے
سے
ایک
ہ اور
تین
بب
درجہ
نے
دی
لمین
ما قول
ضیو کا
سور
اون
دن
طبقہ
ہن

ذہن میں نہ جو ہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی نہیں کیونکہ ذہن میں جب انسان
 انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت
 اسکی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے نہیں آتی بلکہ اسکی شبح اور تصویر آ جاتی ہے
 جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا ہے جیسے کسی شے کے نمکس کو دیکھنے سے اصل شے کا
 ادراک ہوتا ہے یہ لوگ اس غرض سے حصول اشیا با شباہا کے قائل ہو گئے ہونگے
 کہ وجود ذہنی کے وقت اشیا پر جو ہریت صادق نہیں آتی۔ مگر ادن پر یہ اعتراض
 وارد ہوتا ہے کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ
 اس تصور میں دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گہر کے سقف کا
 صغرو کبر صا متماز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالیہ
 میں ہوتا ہے جو جسم نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت اس بخار کو
 عارض ہوتی ہے جو دماغ میں ہوتا ہے۔ اور نیز اشخاص معینہ اوسی کیفیت خیالیہ
 میں ایسے طور پر آتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں
 حالانکہ اس صغرو کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور ہر ادن اشیا کا متحرک
 اور مشغول اس بخار میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی
 میں ان چیزوں کا وجود ہو تو وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار و حجم
 چیز میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں کی شبح کا انطباع ظاہر البطلان ہے اور
 جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہو گئے ہیں انہوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ
 اذا وجد فی الخارج بڑھا دیا تاکہ جب تک ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ ہے
 اسوقت بھی جوہر ادسہر صادق آئے اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے

عموماً فاعل کا افراؤلاً بالذات صرف وجود شے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں کیونکہ
 ماہیت کمال نقصان و بطون کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے
 اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے
 جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت دونوں
 وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی لخصاً۔ الغرض اس اعتراض کے دفع کر نیکی لئے
 کسی نے اصل شے یعنی ماہیت کے دو نوظرف یعنی خارج و ذہن قرار دیکر ہر
 طرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دیے اور ماہیت کو دونوں میں باختلاف
 طرق محفوظ رکھا۔ کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولہ
 کیف ہی سے نہیں۔ کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے
 سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ
 بواسطہ عروق ناظرہ اس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کینیجی ہے۔
 نعر عرض اب تک معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے
 تو اس کے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت
 آتی ہے یا اس کی شبح۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اس میں کسی کو
 اختلاف نہیں ہوتا اگر کر وڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب
 بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمائے بھی مسلم کر لیا ہے کہ ادراک اس کا
 نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز تلفت الیہ
 بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی میں ادراک کرتا ہے

اوسکو نفس نہیں جانتا اور اوسکے ذریعہ سے منفعت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے
یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے تو کہ چراغ نہ بینی بجراغ چہ بیستی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اسقدر اختلاف ہوا اور اختلاف کرنا
اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھ میں
آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعویٰ کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں۔
مگر حیرت یہ ہے کہ علم اور کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے
اعلیٰ درجہ کے عقلا اوس میں سمجھیں لگا لگا کر باتیں بناتے ہیں۔ اور ہر ایک کا
نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار سے علم تو خود نفس کی صفت ہے
اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک
میں وقت ہو۔ نفس ناطقہ تو دور در کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اوسکی یہ حالت کہ
اپنی صفت اضافہ ہے یا کیف یا انفعال اوسکو خبر نہیں۔

حواص کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں ان میں تو اوسکو
کوئی شبہ نہیں رہتا کم و کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کر لیتا
ہے۔ علم حضوری میں تو چاہئے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلات اوسکے
یہاں علم حصولی ہی میں انکشاف بڑھا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہو
تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال ہے انصافی ہے۔
اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت تجرد نہ رہی اس لئے
اوسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اوسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی
ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرد میں

بن کینکہ
نفس سے
رتی ہے
نفس
یکے لئے
یکہ ہر
ملات
علم مقولہ
ہے
دماغ
رہے
ت
کسی کو
ب
سکا
ت الیہ
ہے

تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اوسکو حاصل نہ ہو۔
الحاصل دعویٰ تو وہ اپنے چڑے کے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے
اور اوسکی قوت اور اکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں
اور اوسکی حالت یہ کہ نہ اوسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم
یعنی جاننا کیا چیز ہے پہلے مہمل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو موقوف
رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اوسین تاویل کی ضرورت
بڑی بے انصافی اور بیشمرکی کی بات ہے شیعہ مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کو اپنی
صفات کا علم چاہئے کہ ہمیشہ ہوا سئلے کہ حضور مدرک مدرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ وہ
باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ ادنیٰ ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی
جب تک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اسکا جواب یہ
کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہئے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا قول
ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت ظلم فرمایا
ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے ہنوز عقل کو گنجائش ہے اسلئے تفریح طلبہ کے لئے آزادانہ
ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط
بجو اس کیا ہے اور یہ جو اس بنبر لہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ اون کے ذریعہ
سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسوجہ سے مادر زاد اندہ ایک
بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد بہرہ وغیرہ

ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت بدرکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لیکتا اسلئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے۔ حکما اسکے قائل ہیں کہ اگر محسوس شے بصارت وغیرہ حواس کے روبرو ہو گا اسکے ادراک کے لئے اسکی صورت شے مشترک وغیرہ میں جانے کی ضرورت ہے جبکہ مطلب یہ ہوا کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے خارجی کا ہمیں ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذی صورت میں ضرور فرق کرتا ہے ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مرنے کو ادراک کرتے ہو یا اسکی شے کو جس کا وجود حس مشترک یا جلید یہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔ میری دانست میں سوائے حکمایا ادنیٰ اتباع کے کسی کا نفس یہ سمجھنے کا کہ میں مقام تار یک میں بیٹھا ہوا منتظر اسکا رہتا ہوں کہ حواس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تنگ و تاریک میں یعنی دماغ میں کہ جان نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشند ان اگر کوئی صورت آجائے تو اسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صحیح صحیح بتلاؤ تو میری دانست میں آنا ضرور ہے کہ ہم اپنی دانست میں بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے۔

شرح مقاصد میں امام مازنی رح کے سوالات کے جوابات میں حکما کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مدبرک موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں لیکن ادراک یہ ہے کہ اسکی صورت اور مثال مدبرک کے پاس جادے خواہ اوسمیں یا اوس کے آلہ میں۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حامل ہونے کو ہم ادراک ادراک

نہو۔

مکتا ہے

لیکن نہیں

و علم

بموقوف

ضرورت

لو اپنی

لانکہ وہ

ہوتی

اب یہ

کا قول

بانی

داد

نموت

ذو

ایک

غیر

نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اس کے حال ہو نیسے حصول عند المذکر
 ہوتا ہے۔ حال اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مذکر شے خارجی ہے مگر نفس کا
 تعلق ادراکی اسکی شے سے ہوتا ہے اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ
 کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اسلئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا
 نہیں۔ پہر جو اشتیاق اور بے قراری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ
 کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب
 نہیں ہوتا اس کے رد و رد وجب ہوگی شے اور تصویر ہی ہوگی۔ پہر اس تقریر سے
 نفس کی حاکمیت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی یعنی نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل
 شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اسکو نہیں دیکھتا بلکہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے
 غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شے محسوس ہے جسکا مطلب یہ ہوا
 کہ تعلق نفس کا بواسطہ حواس کے نفس محسوس ہوتا ہے اس صورت میں جو خیر خارج میں
 محسوسات سے نہ ہوا اس کے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ تعلق کے واسطے
 معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی
 چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے
 ہیں جیسے شریک الباری مستغ وغیرہ میں اگر ان قضایا کے موضوع و محمول کا وجود
 ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اسلئے کہ معلوم کا وجود وہاں نہیں۔ اسکا جواب
 یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے
 لیکن اسکا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ علم اس تعلق کا
 نام ہو جو اس موجود ذہنی کے ساتھ ہوا اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایا

مذکورہ کے وجود ذہنی بہ ناچاری مان لیا گیا حالانکہ ہنوز اسکی ضرورت مسلم نہیں
اسلئے کہ علم منجملہ ادن اعراض کے ہے جو نفس کو عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے
اور وہ خارج میں موجود ہے اسلئے کہ حصول اسکا نفس میں ایسے طور پر ہے کہ
نفس اسکے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس میں ہوتا ہے
اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے
اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہیں آتی کیونکہ نفس میں اسکا حصول ادراکی ہی
حصولqvافی نہیں در نہ لازم آگیا کہ جو اہر بہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے
اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی در نہ لازم آگیا کہ کلی میں
حیث ہو کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکمانے
جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہ ہو تو معدومات میں حکم صحیح نہ ہوگا
اوسی مادہ میں ادن پر بھی اعتراض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں
نہیں آ سکتی پھر جسکی صورت آرہی ہے اگر وہ خارج میں ہے تو خلافت مفروض ہے
اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں معدوم کی دو چیزیں ہوں گیں ایک صورت
دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ وہ باطل ہے جسکا کوئی قائل نہیں۔
شراح مقاصد مرح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی
صورت اور اسکا معدوم کی صورت ہونا بدین معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے
کہ اگر خارج میں اسکا ادراک معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی
اس مقام میں اگر دجان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو کہ صورت شرک الہی

المذکر
ہے کہ نفس کا
ورغائبہ
ہے کہ دیکھا
سننے وغیرہ
فی نصیب
رہے
کہ میں اصل
بیکتا ہے
یہ ہوا
خارج میں
کے واسطے
نہ ہوئی
لگاتے
کا وجود
سکا جواب
وجود ہے
رتعلق کا
ضمایا

کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر باقی جائے تو ذات شریک الباری ہو گیا اور سکو ہاتھ
 پاؤں وغیرہ جراح بھی ہونگے یا منزہ ہوگی اگر آپ یہ کہیں کہ ہم کچھ بھی تصور کر لیں گے
 یہ نہ مانا جائیگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اس کا
 اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہو علیٰ ہذا القیاس صورت انتفاع
 کس قسم کی ہے آیا اوس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود
 ہو جائے اس سے وہ منفرد ہو سکے پیرا میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج
 میں اولن دونوں جزو کا یعنی مصداق قضیہ کا وقوع ہو جائے تو کیا جو یقین اس قضیہ
 میں ہو رہا ہے اوس میں بھی اسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دانست میں اگر انصاف سے دیکھا جائے
 اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اس کا بھی موجود ہو
 تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جسے انتفاع وجود
 کا نشاۃ انشاء ہو اگر موجود خارجی ہو جائے تو وہ نشاۃ وجود کا ہوگی انتفاع
 کو دہان کیا داخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت
 ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دی گئی تھی اس کا وجود ذہن میں نہیں
 غرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوگی
 اسلئے کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدوم
 میں ثابت نہیں جسکی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا
 وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیا کا وجود معلوم ہوتا ہے اور
 فی الواقع ادھکا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ
 وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کالج کو باریک بین سے نہایت

سفیدی اوسین محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پینے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس
کانچ میں جب شق آجاتا ہے تو اوسین سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہ ان رنگ
دینے والی کوئی چیز حادث نہ ہوئی۔

الحاصل ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں
جو محسوس ہو بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں اسکی
تصیح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں
کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے
کہ ان قضایا کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ
کا تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود
صرف اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہوگا علیٰ ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ
تعلق نفس کا بغیر واسطہ حواس کے ہوتا ہے سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی انکا
اختراعی ہے مثل انیاب احوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حواس کے تعلق کی عادت
پڑی ہوئی ہے اسلئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکور
میں غلطی معلوم نہیں ہوتی اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات
منتزع بھی جاتی ہیں فی الحقیقت ادھکا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہ ان
نفس کا تعلق موجود خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی
کو دیکھا ہو تو اسکو ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اس
ایک بار دیکھی ہوئی سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے اور جو ایک بار بھی دیکھے
تو کبھی اسکا تصور ہوگا بار بار نفس اوسی ایک بار دیکھی ہوئی خبر سے متعلق ہونے کی

وہ ہاتھ
برہن کے
وس کا
تینا
ی موجود
خارج
آفتاب
عالم
بودہو
وجود
متناع
وت
ہیں
سہول
مدد
ن کا
اور
الانکہ
یت

یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی اوسکے ذہن میں نہ آوے گی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو یہ امر بھی قابل تسلیم ہے اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت بہ نوبت سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور عقل کی غلطی جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے جس کی غلطی ہوا کرتی ہے یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولہ الکنہ ہے جیسے حکما حلول کی بحث میں علاقہ ناعتیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شراح مقاصد نے لکھا ہے کہ حصول اور اکی جو صورتہ حاضر عند المذکر کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول انصاف کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول اور اکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اس پر قادر نہیں کہ اوسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اسکے کہ اوس کو اور اکی یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر انہوں نے امام رازی رحمہ کے اوس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورتہ یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا غرض حکما کے مشرب پر بھی حصول اور اکی کی تعبیر سطوٰء کہ حصول انصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہو سکتی اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ اس وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصر کا ہر مبصرات کے روبرو ہو بلکہ ایک بار دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کیلئے

کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کہیر کے تصور کے وقت بگلہ کی جسامت کے ساتھ مشہور ہے سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماء کے نفوس کا حال تھا و دسرون کے نفس تو اتنی باتیں نہیں سمجھ سکتے اسکی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہو اسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترک تازیان اور دوڑ دوڑو کہاں ہے جو کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اوس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعویٰ کبھی خدا و رسول کے مقابلہ کے گھنڈہ کہ جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اترے اسکو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی وہناز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تادیبیں کر کے درست کرنا ہمارا کام۔ یہاں آپکی قلعی کھل گئی کہ مدار آپکا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی خاس بختا جٹھا گز صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپ کا امتحان یہ ہے کہ اپنے پورے حالات میں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجاہد کی وجہ سے آپکا ہمد ہم سے چپ نہیں سکتا پھر آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکر مانیں اسلئے کہ اپنے اعلیٰ درجہ والوں نے اونکو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ وہی کہتے جواب کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترو گے تو آپکی کسی خبر پر ہر

سم کی
ماحقہ
ن کو دیکھا
ت بہت
نہیں ہوتا
غلطی کر
بات
یہ حکماء
ہے کہ
اتصاف
ساکو
ہے مگر
دس کو
س
ت
اسطو
الکنہ
نہیں
کیلئے

نہوگا کیونکہ اپنے گھر کی خبریں جہاں کوئی مانے نہیں تھیں سے کہنا اور جہاں صد ہا موانع ہیں وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے۔

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مد عقل کا جس پر ہے اس بنا پر وہ جان گواہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجودہ حالات اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک خلقت ہے کہ اونکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پرٹکے رہتے ہیں جبکا طول تخمیناً ساون حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اونپر ہمیشہ افلا وزن رہا کرتا ہے حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اٹھا سکیں اون میں ایک چمڑے کا تھیلہ لگا ہوا ہے جسکے دو سوراخ ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات و جادات اور بانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اس تھیلے کے اندر ہمیشہ آگ سگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر اونکو اسکی گرمی محسوس نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پہراونکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں کسی کارنگ سرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا سبز۔ ان گاڑی چیزوں سے صد ہا چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل تہر کے کوئی نرم مثل ردی کے کوئی رقیق کوئی غلیظ کوئی سرد کوئی گرم کوئی چیز۔ اون کو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے دیوانہ بنا دیتی ہے کوئی ہساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اس سے سامعہ باصرہ ذائقہ شاملہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔ اون گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جن کے عجیب حالات ہیں اور انہیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے دوسرے خریطے میں پہنچا

میں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اس کو بہت پیار کرتے ہیں
 اور اپنی جان سے زیادہ اس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہیں سمجھتا کہ وہی
 نبات و جماد شکل بدلی ہوئی ہیں۔ اس کے اعضا میں ایک عضو ایسا ہے کہ اس کے
 چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا پہلکا
 ایک کا کھار اور انکو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور
 ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود مجبب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً
 حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتیں جسکی عادت ہونیکی وجہ سے عقل کو ان کے
 عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچتی اگر اس وقت بیان کئے جلتے تو عقل پر
 قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے ان کے محال بنانے میں کوشش کیجاتی اسی طرح مثلاً وہ آتما
 جسکے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت
 برودت رطوبت پیوست حیوانات میں نہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً
 حرارت یا وہ بھی نہوتی جیسے انلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بارود نہ طب
 نہ یا پس نہ خفیف نہ ثقیل اور اس وقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنی آگ پانی وغیرہ ایکجا
 جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل باور نہ کرتی اور یہی دلیل اس وقت پیش نظر ہوتی کہ اجتماع
 ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اس وقت اس کے قائل ہونے پر مجبور کر نیوالی نہ ہوتی
 بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ ظہور آنا و تضادہ مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا
 حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی موجود ہے مگر ضرورۃ عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ
 جمع ہوں اور ان میں کسر و انحرار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان
 ہر چند عقول نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کی غیبت مثلاً حرارت برودت

مولف نے

وجہ ان

موجودہ

کہ ایک

ناساؤن

اسے

یک چیز

وجہات

درمیشہ

سوس

قی ہیں

سدا

ظاکوئی

کر کے

اللقہ

ہیں -

نہ کے

نہیں چاہئے

اپنے ضدین فعل کرتی ہے اور اسی سے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بتے کے باب میں حکما کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے اس غیر محسوس مزاج کا انکار نہ کیا اور اس میں یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ ان آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور نشا کے ماننا پڑے گا۔

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اس کو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلوں کو خدائے تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس و غیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا و رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اس کو مان لینے میں کیا تامل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہو جسکا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گا بحالات خدا و رسول کے قول کے کہ اس میں غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل و ونون صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اس قوی سبب کی وقعت اس قدر نہیں جس سے مجبور ہو جسکا مطلب یہ ہوا کہ اہل ایمان ہی میں کچھ فوریہ در نہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول پر ایمان لائے پہر ان کی دی ہوئی خبر و حکما اعتبار نہ کرے۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تامل ہوتا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہو گئی اس لئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں اس حال جس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے
یہی وجہ ہے کہ آدمی لڑکپن میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو
مصرف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک حس ہے۔ اگرچہ کہ
عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے
خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اس لئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب
مصور نہیں ہو سکتے مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشتم نمونہ از خردارے لکھنا
مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ ان کے ایک حس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تیارخ فلاسفہ یونان میں انکسوراس
فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں تہرگرا اوس روز سے

یہی اس کتاب میں لکھا ہے کہ انکسوراس فیلسوف یونان میں تھا جملہ خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ
چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمہ تن مشغول ہوا اور مدقون سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا
کسی نے اوس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اوس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور شاہ
آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکیم تھا کسی نے اوس سے پوچھا اسلانیاس
کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرتے ہو بلکہ اعلیٰ درجہ کا نیکی و عدل اور لوگوں میں ہوا کرتا ہے جسکو تم غفلت
سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں بے ہوش ہیں کہا اگر تم
تلف ہو تین تو میں تلف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ برقلیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جسکے
وسط پیشانی میں ایک ہی سینگ تھا ایک نے ہم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ اتنیسا (نام شہر) میں جو وہ
فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ ملکر ایک جماعت ہو جائے گی انکسوراس نے کہا کہ یہ امر حقیقی ہے کسی بات
پر دلالت نہیں کرتا بلکہ سبب اس کا یہ ہے کہ اسکا دماغ کہو یہی میں بہرا ہوا نہیں اور اس کے سر کی پوری
تشریح بیان کیا لوگوں نے اسکو دیکھ کر کہہ دیا تو اس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر منجم کی بات بھی یہ ہوئی
کہ تھوڑی مدت میں وہ دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکیم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا
اس لئے آخر میں لوگ اوس سے ناراض ہو گئے۔ اسکا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل
پریش نہیں۔

سطح
فصل
عبر
سیت

پیر
ن کی
کے
س
یو کی
ٹی ہو
زمین
نہیں
نہیں
ہجوب
دل پر

تے
سلے

انکسور اس اسبات کا قائل ہو گیا کہ آسمان چہرے بنا ہوا ہے اور اسکے باقی رہنے کی برج
بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اسکی حرکت میں خلل آجائے
تو آسمان وزین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات
میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعض حکما کو الہیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ
ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا انکے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ و فیۃ الاسلاف و
تحتہ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیثاغورث اور سقراط و اود اور لقمان علیہما السلام کے
شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اسکے شاگرد ارسطو اور اسکے شاگرد اسکندر
افریدی و سی اور ساسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم نقلیہ ضرور
ان لوگوں میں آئے تھے پہر چونکہ حکمائے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے
دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اور نہیں بھی اسے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار
و لوازم کو مطابق واقعہ کے ہوں یا نہ ہوں عرصے کو رکا کام دیتے ہیں اسلئے کبھی ادب کو
راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو
وہ مفرد و دراز کا اور بہتہ دہان کا نا آشنا و پر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش
پہر نہ کہیں قدم جانے کی جگہ نہ سرچھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصا کے کور
ہر قدم پر بغرض کا طن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کمال کے کوئی طے کر سکتا ہو ہرگز نہیں
اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو صراحتہ اس عالم کا انکار کر دیا
اور بعضوں نے گواہی دینا مگر کچھ ایسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا اگر
کس ہو تو آیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے

یو علی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ
اوسین اور انکارین کیا فرق ہے۔

وہستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی
نسبت حکمانے بہت تاویلین کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو یو علی سینا نے کی ہے کہ
جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی اور براق سے
عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب ارواح کو اس سے
ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہوا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا
اسلئے بنظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو دار ہے کہ وہ گدھے سے بڑا اور
گھوڑے سے چوٹا تھا مطلب اسکا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے بڑا و عقل اول
کثیر ہے چہر اسکا آدمی کا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور
مشفق ہے اور ہاتھ پاؤں اس کے دراز ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اسکا ہر جگہ
پہنچتا ہے اور اسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مدد دینے سے یہ مراد
کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اس نے قبول نہ کیا بہانہ تاک
کہ جہل اور عوائلق جسمانی سے مجر د ہو کر تائید قوت روح عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو
حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے
پیچھے چلا آ رہا ہے اور اس نے آواز دی کہ ٹھہر و جبریل نے کہا کہ بات نیکجے او چلے
چلے مقصود یہ کہ قوت دہم میرے پیچھے چلی آ رہی تھی جب میں مطالعہ اعضاء و جوارح سے
فاغ ہوا اور تامل حواس میں ہونے نہ کیا تھا کہ قوت دہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ
اسکی یہ کہ داہمہ متصرف ہے اور اسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا

لی بروج
اجاب

باب
توجہ

ن
کے

مکندر
مرفور

تے
آثار
دن کو

ل
ش

کور
نہین

بیشہا
با اگر
لیجے

چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہئے کہ اس کے قول پر عمل کرے
 ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا ایسا واسطے کہا گیا کہ اس کے طرف توجہ نہ کیجئے۔ اور وہ
 جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے اور موزن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیا
 و اولیا کو دیکھا کہ داسنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ
 مطالعہ اور تامل حیوانی و طبعی سے فارغ ہونیکے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد
 قوت ذکر ہے اور امامت سے تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تہمید و حفظ و فکر
 وغیرہ اور ان کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمان دنیا
 پر پہنچے اس کا دروازہ کھلا دیا ان اسمعیل کرسی پر بیٹھو تھے ان کے رد و رد ایک جماعت تھی
 جن پر سلام کیا۔ مراد فلک سے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اس جماعت سے وہ چیز
 جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک تفصیل لکھا جس کا ذکر خدین
 مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان
 سے کہیں تشریف لیگئے بیٹھے ہی بیٹھے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ منور بستر گرم
 کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بستر سرد تو جب ہوتا کہ جسم کے ساتھ تشریف لجاتے
 یہ تو ایک جانی سفر تھا نفوذ باللہ منہ الاعقاد۔

اور فکر جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً
 جدت پسند واقع ہوتی ہے اس لئے جدہرا و سکی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی
 ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں
 کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اوپر قاصر نہیں ہو سکتا۔ اور جب اعلیٰ درجہ
 کی عقلیں ہر طرف نگاہ پھیلاتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات ادن کے پیش نظر ہو جاتی ہے

اور بظاہر آثار و
 اور کبھی نہیں
 عبد

کہا ہے لکھا ہے
 یہ بات ایجاد کی
 و حجت سمجھتا تھا
 نے اسی کا طرہ

جس میں اسطفا

اثبات قدم سے

اور جو اقوال او

ذاتی ہے جس کا

تایید

اصل عدم تناہو

مناسب شکل او

ماہر ملے اور آ

کہ لاکھوں آسمان

گوشت خون

تو ہر عضو اپنے

کے اجزاء نامہ

اور بظاہر آثار و لوازم بھی اوسکی مساعدت کرتے ہیں گو وہ کبھی مطالبین واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

عبد الکریم شہرستانی نے ملل و خلل میں لکھا ہے کہ ہر قل نے (جو شاگرد افلاطون کہے) لکھا ہے کہ کل قدام افلاطون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور اسپر دلائل قایم کیا جن کو اپنی دانست میں بران و حجت سمجھتا تھا پھر اوس کے شاگرد مثل اسکندر افردوسی اور ثامسطیوس اور فروریوس نے اوسکی کا طریقہ اختیار کیا۔ ہر قل نے خاص اس مسئلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس سے روایا کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رو کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اوس میں یہ بیان کیا کہ افلاطون بھی قدم ہی کا قائل تھا اور جو اقوال اوسکے حدوث پر دال ہیں وہ ماول ہیں یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

تیسرا نسخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اسکسٹوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم تنہا ہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو ان کے مناسب شکل و نکودی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر تنہا ہی قسمت قبول کرتے ہیں اگر کوئی ماہر ملے اور آہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو چمچ کے پاؤں کو تقسیم کر کے اسے اجزا نکال دے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اور سکایہ بھی قول ہے کہ گہانس وغیرہ نباتات بنا گوشت خون ہڈی رگیں وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اوسکو کہتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اوس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گہانس میں گہانس کے اجزا ماندہ ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں اسی وجہ سے اوسکو گہانس کہتے ہیں اور

سکے قول پر عمل کرے

نت توجہ نہ کیجئے۔ اور وہ

ن آگے بڑھا جماعت انبیا

لما کم کیا مطلب یہ کہ

نہینچی موزن سے مراد

ن جس پر تیز حفظ ذکر فکر

عز فرمایا کہ آسمان بنا

برو ایک جماعت تھی

ما جماعت سے دیکھتے ہیں

ل لکھا جسکا ذکر خندان

اللہ علیہ وسلم مکان

ہے کہ منور بستر گرم

ساتھ تشریف لجاتے

نسائی طبیعت عموماً

ضرور آتا ہے کہ کوئی

ن یہ صلاحیت نہیں

۱۰ اور جب اعلیٰ درجہ

نظر ہو جاتی ہے

تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اوسکا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا گڑا گرم ہے اور چاند جسم تاریک ہے ممکن ہے کہ لوگ بستے ہوں اور اوسمین پہاڑ اور وادئین اور ورم دار ستارے ہیں مثل ستیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی سکتا ہیں اوسکا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے اور کوہوا حرکت دیتی ہے۔ اوسمی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دینی مورقراطیس جو اوسکا شاگرد ہے اوس نے یہ بات بڑی ہائی کہ اون ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اون ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اوسکا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور

بند تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیموقراطیس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کہ کئی روز اوسیر گذر جانے کا بچی چوٹے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا۔ تحصیل علم کے واسطے مقررہ عیشہ عجم بلاد کلدیہ ہند وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تیرہ اور کینہائی اور فقر ہی کو لپ نہ کرتا اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیموقراطیس یہ حال سنکر اوس کے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کر دوں گا مگر تین شخصوں کے نام اوسکی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہئے کہ عمر بھر اوسکو غم نہ ہوا بادشاہ نے نہایت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا۔ یہ حکیم بہت ہنستا تھا اور وجہ اوسکی یہ تھی کہ اکثر غور کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر فخر کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ انہی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کین حالانکہ ہر چیز کا اصل ہونا اور اتفاقی ہے کیونکہ اوسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم طے سے ہر چیز بنتی ہے۔ اوسکی کہنسی اس قدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنون کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا۔ اوسنے دوا کے پہلے دودھ پیش کیا دیموقراطیس نے دودھ کو غور سے دیکھا کہ یہ دودھ کالی بکری کا ہے جو بارہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اوس سے نہایت تعجب ہوا اوسکی روز اوسکی صحبت میں استفادہ رہا اور کہا کہ اس شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

اوسمین داخل ہو جاتی ہیں خواہ وجہ ہم گھوڑے کا ہو یا گدھے کا یا چوہے یا پرندے یا مچھلی وغیرہ کا
اسی وجہ سے اوسکا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانور کا
بھی قتل گناہ ہے اسلئے کہ شاید روح اوسکی کسی آدمی کی ہو۔ پہر اس بات کے ثابت
کرنیکے واسطے اپنے شاگردوں سے کہا کہ پہلے اپنی روح ایٹالیڈ لیس کے جسد میں تھی
جو بیٹا عطار کا تھا (عطار کو اہل یونان اپنے معبودوں میں شمار کرتے تھے)
اوس نے اپنے بیٹے ایٹالیڈ لیس سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے
بقا و دوام کے اوس نے یہ بات چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت
کے ملنے والی ہیں سب کا علم دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اوسکو ادراک ہو۔

بقیہ صفحہ ۱۰۷ تمام اونہوں نے اوسکی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں سب سے بڑھ گیا اوس
بالا اتفاق اسی نصیحت کے قائل ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معاہدہ و کنائس کی خدمت و سکو
تقویٰ کی وہ مدتوں وہاں رہا جب ملک مصر پر لہر سب قابض ہوا فیسا غورث وہاں سے شہر سامریں
چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اوسکی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اوسکے لئے بنایا اور وہ تدریس
میں مشغول ہوا ہر طرف سے کثرت لوگ آتے اور مستفید ہوتے اوسکی قدر بہا نیک ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا
سب کام اوسکی رائے سے کیا کرتا ساٹھ سال وہاں رہا پھر انطاکیہ گیا وہاں بھی ویسی ہی قدر ہوئی
آٹھ سال وہاں رہا پھر باطرنوطیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اوس سے
مستفید ہوتے ہر برے لوگ جن کو علم سے کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علوم کے لئے جوق جوق آتے۔
یونان کے اکثر اغنیاء اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علوم میں مشغول ہو
یہاں تک کہ سیما خوش اطردن جو فافلور تیا کا والی تھا حکومت ترک کر کے اوسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔
کل تلامذہ اوسکے ریاضت نفس اور کتاب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتا اوسکی
خاتمہ نقش تھا (شر لایہ و دم خیر من خیر لایہ و دم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرغوب اور اللہ عزوجل
خیر کی انتظار سے۔ اور اوسکے کمر بند پر لکھا تھا (الصمت سلامۃ من الذمائم) اوسکے چند اقوال یہ ہیں
عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جسکی روشنی اور حسن کی وجہ سے ادراک قاصر ہے جو نفوس
تعلقات دنیا سے فانی ہیں وہ اوسکے مشتاق رہتے ہیں ہر طبقہ عالم جسمانی کا بہ نسبت مافوق کے زندان
خندان میں ہے۔ جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہوا اور جسمانی خواہشوں سے علیحدہ رہو اوس میں

پہر جب انا ایلیس کے جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسم میں گئی جو شہر ترازو دو دین جمع تھا اور میتلا س نے اسکو زخمی کیا تھا وہ ان سے ٹکڑے ہو کر تھوڑے جسم میں گئی اس واقعہ کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ایراتھیرس کو لگایا اور ہیکل ادبولون میں داخل ہو کر ایک پرانی سپرنکالی اور کہا کہ میتلا س نے اسکو زخمی کر کے یہ چین لیا اور اس ہیکل کی نذر کی اس غرض سے کہ اسکی تصرف کی دلیل ہو۔ پہر وہ ان سے وہ روح بوردس کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے۔

بقیہ صفحہ (۱۰۸) عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سربورائی اسکو حاصل ہوتا ہے اور جو شخص اخلاق ذمہ میں گرفتار رہے ہمیشہ کی خرابی میں گرفتار رہے گا۔ جب مبدا ہمارے وجود کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا جوع بھی اسی کی طرف ہوگا۔ حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جب تک اسکا عمل مطابق قول نبی و عمل مخالف قول باعث غضب الہی ہے۔ شریف النفس وہ ہے جو لذت کی چیزوں سے خوش اور مکر و دات سے منقبض نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولا و فعلا واجب ہے۔ جو کوئی قصائے ازلی سے راضی نہ ہو تو زبان کا رد نہیں ہے امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ عجیب نگاہ رکھے۔ سچ کہنے کی عادت کرتا کہ نفس جھوٹ کے ساتھ آلودہ نہ ہو ورنہ خواب اور الہام قابل اعتبار نہ ہوگا۔ طالب کامل تمام کاموں میں حق تعالیٰ کی رعایت رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کے ساتھ اسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اسپر اطلاع نہ ہو۔ اور اسکی عادت تھی کہ لوگوں کو نماز روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تصنیفات اسکے بہت ہیں منجملہ انکے ایک سالہ ذہبیہ ہے جسکو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اسکا مطالعہ کیا کرتا۔ تاریخ خلا یونان میں لکھا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ نقب حکیم کا اپنے لئے گواہ اند کرتا۔ اوسمیں قوت کہانت ایسی بڑی ہوئی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقعہ ہوتا۔ اوسنے بلاد کلدانیہ میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا۔

اسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے اس لئے شاگردوں میں اس نے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مالکانہ تصرف کیا کرتا اور ان کے املاک باہم متمازن نہ تھے جو کچھ کب کیا کرتے سب ایک جگہ جمع کر دیتے۔ اوسنے قسم کھائی کہ کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرور ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرے وہ کمال حاصل کرے کہ لوگوں کو اسکی مجروح خبر کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

پہلی دفعہ کا
برہ جانوں کا

ثابت

میں تھی

تھے

وائے

جدت

راک ہو

یا اور

ستاد کو

سماں میں

ندیش میں

ہو ان کا

در ہوتی

ہو سے

تے۔

خول ہو

ل ہوا۔

سکا دلی

ہو دل

ل یہ ہیں

بقوس

لئے زبان

ہو ان میں

اوسمیں لکھا ہے کہ ایک بار اوس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجر انبیا
 اور ایک سال کامل اوس میں رہا اوس میں داخل ہونیکے وقت اپنی مان سے معاہدہ لیا
 ایا م خلوت میں جو واقعات گذرین تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجر
 نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی سخافت ہو گئی تھی اوس
 حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت میں جہنم میں تھا اور ابھی جلا آ رہا ہوں
 اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اسکی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے
 واقعات اس مدت میں تم پر گذرے ہیں سب کی خبر دیکھتا ہوں۔ چنانچہ جو کچھ اوسکی
 مان نے لکھا تھا سب بیان کیا پہر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی مین وادیوں میں سفر کرتا تھا
 ہزاروں شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیروں میں جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔
 اور سو میسر کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحوں کو معذرت بچا
 اوسمیں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو لعب کا مجمع تھا وہاں فیثاغورث جلا گیا
 اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر پڑا یا لوگوں کو اوس سے نہایت
 تعجب ہوا دراصل اوس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اتر آتا۔ الغرض
 غیب کی خبریں دینا اور اس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھلانا
 اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے اور جو کچھ کہے جس ظن مان لین۔ چنانچہ ایسا ہی
 کہ اوسکے شاگرد اوسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے افلاطون سا شخص
 حکما میں نہایت سربرآوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا نشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے
 اس زمانہ میں خیال کیا کہ جب تک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہ ہو ترقی دنیا دی ممکن نہیں

اور اتحاد ہونہیں سکتا جب تک اس کے ہم مشرب و ہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں
 تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پہر سو جا کہ
 تباہی ملت کو اٹھانیکے لئے اگر کہلہم کہلا کرستان ہو جائیں تو غرض تو حاصل ہوگی مگر دولت
 کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر دمیں وغیرہ ار اذل بھی شریک ہیں جو حقارت کی
 نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر متول ادن سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر
 کرسی وہیں لگے گی جہاں اونکی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہئے کہ اطمینان بخش کارروائیوں
 سے عملاً ثابت ہو جائے کہ کرستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہے
 اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہوسکے وہ گردکھائیں جب اس تدبیر
 پورے ہم خیال و ہم مشرب اس کے ثابت ہو جائیں تو پہر کیا ہے۔ ترقی روز افزون
 دست بستہ ہے۔ غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنیکے لئے یہ تدبیر کیجائے کہ اول ہم نوالہ
 و ہم پیالہ و ہم لباس و ہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم بقدم پیرو اور ہم خیال
 ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اسمین ضرور تعرض کریں گے۔ اونکا زوریوں توڑا جائے
 کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت تھینا
 بار اسو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں کہ
 پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا بھی ملے
 ہو جائے گا۔ پہر حدیث کی یوں خبر لیجائے کہ اول تو کل حدیثین آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے
 جائز رکھا ہے اور اسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہو اور اسی قسم کی
 چند باتیں بنائی جاویں جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی منٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما

برائیا
 رہ لیا کہ
 جہجہ
 س
 رہا ہوں
 جتنے
 اسکی
 رہتا تھا
 ہے
 مذہب
 گیا
 جلا
 بیت
 غرض
 لہلہانا
 پائیا
 مضمون
 ونے
 نہیں

اور کروڑوں اہل اسلام کے عہدِ رآمد کی وجہ سے جو تو اتر معنوی اور اجماعِ مرکب سہ پہلے
 فقیہین ثابت ہوتا تھا جب اوسکو بتایا غیر مقلدین درہم و برہم کر دیا تو حدیث کو بانہی
 کون مجبور کر سکتا ہے اسلئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلہ پورا
 طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ لیتے ہیں
 کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اوسکو بھی فتح کر لیا تو پہر کیا ہے ہر طرح سے مدافعت
 اور پورسش کا موقع مل جائے گا پہر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکھاڑنا چاہئے
 جس سے رسم و آئین ملت کی بھی بے نیازی ہو جائے گی پہر یہ تقریر کرنا چاہئے کہ ہر چیز
 پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پہر چون چون عقلا کے افکار اوسمیں صرف ہوتے ہیں کمال
 ہوتی جاتی ہے بعد اس تہدیک کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ
 میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اسلئے ایسے مجتہد کی ضرورت
 ہے کہ جسکو (رفارمر) کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں
 کے ساتھ کہا نا پینا مخالفت دلی محبت وغیرہ وہ امور جنکی ترویج و اشاعت میں
 کروڑ ہاروپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کر کے قرآن سے ثابت کر کے
 جائیں گے کیونکہ اوسمیں جو جو امور مخالف رائے نصاریٰ ہیں انمیں تاویل کی جائیگی
 جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں رسمی
 مسلمان جن کے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بہری ہوئی ہیں اور متعصب و نینداروں
 کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے مسخر ہو جائیں گے۔ پہر ادون مخورون کے جوق جوق
 بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اور سوقت ممکن نہیں کہ نصف
 قدر دان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے

نہیجی۔ چنانچہ اس خیال کا ظہور زمینی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔
 کبھی چیزیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں مثلاً حکمائے ویکہا کہ
 کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اسکے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے بالٹی کے لئے کچھ
 گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا۔ پھر اس باب
 میں مختلف رائے قائم ہوئیں۔

ایقوفیلوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ وراثت ہیں یعنی اجسام ذیلیہ

ترجمہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ایتقوفیلوف نہایت قانع و رزاک تھا ہمیشہ غذا کو
 روٹی اور دھڑکا ریاں تھیں جو اسی کے باغ میں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنی ذات سے راضی نہ تھا اور کھا
 کے پاس جائیکو را بھجتا تھا ہمیشہ قناعت اور انسانی خرامشوں سے بچنے کی ہرج کیا کرتا۔ بھوکے رہنے کو
 زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عاقبت محفوظ رہتی
 اور سکا قول تھا کہ تو اسے باطنی احساس میں تو اسے ظاہری سے بڑے ہوئے ہیں اسوجہ سے کہ جسم کو آدمی
 ایذا پہنچتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل باطنی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی جو مسائل
 الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت
 درست نہیں۔ اسکا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے تخی عبادت ہو
 نہ خوف یا طمع سے و فرخ کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہیں ان سے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔
 اس حکیم کو لوگوں میں قبول نام تھا اسکی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اسکا دلون پر
 یہ اثر پڑتا کہ جس نے اس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھر اس کے پاس رہا۔

صرف متردروس حکیم اسکو چہرہ کر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا گرچہ جینے کے اندر
 واپس آگیا اور جس تک اسی کی خدمت میں رہا ایتقوفیلوف مرض موت میں وصت نامہ لکھا جس میں
 بھی تھا اسوقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہر چند سختیاں بیماری کی
 بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ براہین جس سے فلسفہ کو میں نے ذمیت دی ہے مجھے یاد آتے ہیں
 تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اس کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطو اتین کو
 رشک وغیرت ہوئی اور ہمیشہ اسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جوز فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی اتفاقاً
مستصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم اونسے بنتا ہے اور جیسے تقدیم و تاخیر حرف مبانی سے
مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح اونکے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف
صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اسوجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا
ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق رہے پھر جب اتفاقاً جمع ہونے لگے
تو دنیا بنی پھر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے
بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائے گا پھر جب کبھی وہ جمع ہو جائے
تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔

اور لوقیس اور اسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا
ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔
ہرقلیٹس فیلسوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف
ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے

پھر ہرقلیس جسکو ہرقلیٹس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقل مند تھا فصاحت
و بلاغت اور سلی تعداد دہتی۔ علم طبیعت میں اسنے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر شکل
اس غرض سے کہ عوام الناس اور سب پر مطلع نہ ہوں دور دور تک اس کتاب کی شہرت ہوئی در یوس
بادشاہ مجھ نے وہ کتاب سمجھانیکے لئے اسکو طلب کیا اور پدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دئے
مگر قبول نہ کیا۔ ہرقلیس میں اسکو بدطولی اور دعوی کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا کہ ایک عمر
اسکی بحث و تحقیق میں فنا کی گروہ کچھ ایسی غنی چیز ہے کہ اسکا حال کچھ نہ معلوم ہوا۔ اسکا قول
تھا کہ لوگ آگ بجھانے کو بہت دوڑتے ہیں مگر چاہئے کہ نبض و کیند کے دفع کرنے میں اس سے بھی
زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گھنٹہ تک رہتی اور وہ جانین اور ملک تلف اور دیوان کرتے
ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا ناسف کرتا اور ہمیشہ زار زار روتا صحبت خلوت سے

پہر عکس اس کا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

ثانی فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جس کی طرف حق تعالیٰ نے نظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اور اس کی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اس کے انحلال سے ہوا بنی پہر ہوا سے صاف سے آگ سلگی اور دھوین اور بخارات سے آسمان پیدا ہوا اور روشنی سے کوکب۔

اور افلاک و کوکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف مائل ہیں۔

بقیہ صفحہ (۱۱۴) نہایت احتراز کرتا مگر بڑے بڑے میلیونین جاتا اور ان کو کون کے ساتھ کہیلتا لوگ اس کی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اسے مسکینو تم کیوں تعجب کرتے ہو کیا ان کو کون کے ساتھ کہیلتا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جمہوریت کو اپنے درست کر نہیں سکتے۔ غمخواری اور سکی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ ان کی حالت نہ دیکھ سکا اور شہر جو بڑا کر پھاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کہا کر دین غریبوں کی۔

پہنچا فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فنون فلسفہ میں اس کو کافی بہرہ تھا۔ علاوہ علوم حکماء یونان کے علوم حکماء قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے کسوف شمس کا حکم بتعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا۔ اس کا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا مطلقہ قاصر ہے۔ اور تخلیق ان عالموں کی ایسے غصہ سے ہے کہ عقول بشری اس کی کنہ کے ادراک سے عاجز ہیں اس لئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اس غصہ سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ غصہ محض دھڑ سے عبارت ہے اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اس غصہ تک پہنچیں اس لئے وہ اس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲۔

طاليس میطی فیلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے

زمین جما ہوا پانی ہے ہوا اور زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جائیں گی
 حکماء کے مشائخ کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولے ہے جو قائم بذات ہے نہ وہ

طاليس فیلسوف تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو متقی لقب حکیم ہولہ ہی شخص تھا علم طبیعت اور علم
 ہیئت کا وہ موجود ہے۔ کسوف شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اسی سے دی اور اصول ہوا اور زوالج
 اور صواعق اور اسباب برق و رعد کو اول اسی نے تفصیل کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت
 نشین و تنہائی گزین اور خدا بدو قانع تھا۔ ایک بار طلالی کرسی کسی صیاد کو دریائے مین علی ہر شخص نے او کو لینا
 چاہا اس کی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پر خاشخ پیدا ہوئی۔ آخر سبون نے اتفاق
 کیا کہ نفیس کا بن کے حکم پر فیصلہ ہوا اس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیے سبون
 نے بالاتفاق طاليس کے پاس لایا مگر اس نے قبول نہ کیا۔ کسی نے او پر اعتراض کیا کہ اس کے علم نے
 او کو نفع نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اس کی ابتک وقع نہ ہوئی اس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ
 مال جمع کر نیکو اچھا نہیں سمجھتے بلکہ وہ تو مگر کی کو حقیر جانتے ہیں اس کی توجہ اور رغبت صرف کتاب علوم
 و معارف کی طرف ہوتی ہے طاليس تین چیزوں پر اشد تعالیٰ کا شکر کیا کہ تا ایک بہرہ آدمی بنا یا۔
 دوسرا مرد بنایا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا نہ بربرین کیونکہ بربر یونان میں علم نہیں ہے اس کے شاگرد نے
 اس سے کہا کہ تمہارا مجاہد پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اس کا شکر ادا کروں اور کچھ بدلا دوں
 کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوائے ایک بات کے کہ جب تم شاگردوں کو میری بتائی ہوئی بات اور میرے
 وصول مستخرجہ کی تعلیم کرو گے تو اون چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲۔

۱۳۔ مسقراطین سقراط کا حال تاریخ گویا کہ ایک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم اکابر حکماء سے یونان سے تھا۔ مولد
 اور مسکن اس کا شہر آسن ہے فنون حکمت فیاض غورثہ کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشریح حکمت
 الہی میں مصروف رہتا۔ شاگردوں کو مضامین حکمیہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ
 حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہیے کہ نفوس مقدسہ میں اس کو ولایت رکھیں نہ مردار حیوان
 اور نفوس متروکہ میں طالب علموں کی کثرت اس کے یہاں اس قدر تہی کہ بارہ ہزار شاگرد شمار کئے گئے
 جن میں سے ایک افلاطون بھی ہے۔ یہ حکیم کہا نام کم کہا تا اور لباس موٹا کم قیمت پہنتا اور ذکر موت اور
 عبادت الہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے برے کہنے کی کچھ پروا نہ
 ٹکرتا کسی مجلس میں شاعر نے اس کی ہجو کی ایک مسافہ شخص نے خالی لادھن اس سے پوچھا کہ یہ

متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیرا و سکو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا بلکہ عقل عاشرے
بغیر قصد و اختیار کے صادر ہو گیا اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ
جسمین حق تعالیٰ ہوا اور ہیولے نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولے
بھی موجود ہے۔ اوسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم

بقیہ صفحہ (۱۱۶) مچو کسی ہے بلا تحلف کہا کہ یہ میری جہ ہے اور میں اوسکے لایق بھی ہوں۔ جب
اوسکی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بت پرستی سے منع کرنے لگا شہر اس کے حکام اور کشیشوں نے
منع کو جرم اور اوسوجہ سے اوسکو واجب القتل قرار دیکر فتویٰ جیسے قاضیوں کے مہر لگی ہوئی تھیں
بادشاہ کے پاس پہنچے اوس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جمہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اوسکو
چوڑ دو در نہ جب لوگوں کی پورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہو گا اور اگر اوسکا خلاف
کردن تو ملک ماتھے سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدیدت مجھے کچھ خون نہیں آتا کیونکہ
مرا قید سے چوٹنا اور عالم تجرود سے ملنا اور لباس ظلمانی اوتار کر نورانی خلعت پہننا ہے مگر
تبدیل لباس سے دڑ کر حق کو ہرگز چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اوسکے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر
چونکہ اندونون تجارتی کشتیاں کہیں سے واپس آئیں تو تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک
کشتیاں نہ آئیں کسی کو قتل نہ کرتے اسلئے سقراط مجلس میں پاب زنجیر مقید کیا گیا دن بھر شاگردوں کا
وہاں ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے مشکل مشکل مسئلے عمدہ طور پر حل کرتا۔
جب کشتیاں پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تبریر سے آپکو بیان و روتہ الکبریٰ
کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث یہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اغیاء
کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون چوڑیگا اور یہ ممکن نہیں کہ میں
نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصد جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پانوں سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پانوں پر ہاتھ
پیر کر کہا سیاست اللہ نے اعدا کو باہم قرین کر دیا کہ لڑتوں کے تابع المر اور المر کے تابع لڑتین
کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائین اوسوقت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی
نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ جانتا ہے کہ قتل میں اب کچھ مہلت نہیں اوسکے
اقوال و افعال میں کسی قسم کا فتور نہیں سیمادس نے دجوا سکاشا کر دھتا اوسکی توجہ دیکھ کر کہا

کے اوصاف ہیں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کچھ کا مادہ کچھ نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہوں
اور اسکے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوئے کہ اگر حادث کہیں تو پہلے اسکے لئے مادہ کی
ضرورت ہوگی کیونکہ اونکی عقلوں نے تسلیم کر لیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت
ہے جب اسکو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقل کے قطار میں شریک ہو گیا جو مجرد مادہ سے ہیں

بقیہ صفحہ (۱۱۷) اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بد مناسبت مگر میں بتا
ہوں کہ کل مشکل مسئلوں کو حل کر نیوالا روسے زمین پر کوئی نہوگا اسلئے چند مسئلہ میں پوچھنا چاہتا ہوں
سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھو کہ میرے پاس یہ ساعت اور موت
کی ساعت دونوں برابر ہیں کیونکہ میں جب تمام لوگوں سے جدا ہونگا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں
پہنچ جاؤں گا۔

القصد بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جا کر غسل کروں تاکہ کسی پر
زحمت حمام تک لیجانے اور غسل دینے کی نہو چنانچہ غسل کر کے نماز میں مشغول ہوا اس اثنا میں اسکی
عورت لڑکوں کو لیکر آخری دیدار سکھ لئے آئی اسکے پانچ کلمات سے شاگردوں میں ایک کہرام مچا۔
سقراط نماز سے فارغ ہو کر عورت اور چہلے لڑکوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے
ساتھ رہے۔ افریطون نے (جواد سکھاتا کر دھتا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پس ماند گون کے حق میں کیا کرنا چاہئے
کہا تم لوگوں کو میں وصیت کرتا ہوں کہ اپنی نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزند دن کو بھی اصلی نفس
پر مامور رکھو تو اسوقت میں تم سب سے راضی ہوں اسکے بعد زہر کا پیالہ پیش کیا گیا سقراط نے
بلا تعلق اسکو پی لیا اسوقت شاگردوں نے آہ و فغان اور دوا دیا سے گویا خشر بر بار کو دیا سقراط
نے کہا میں نے عورت اور لڑکوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغان کر بیٹھے مگر کچھ مفید
نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اسکے خوف سے ساکت ہو گئے سقراط اٹھ کھٹلے لگا اور
نہایت سودمند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہو گئے لیٹ گیا اور جب بروقت حوالی
قلب پر غالب ہوئی افریطون نے کہا کچھ فرماتے ہو کہا او نہیں نصیحتوں پر ثابت رہو بہر اوس کا
ہاتھ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکماء کے تسلیم کیا
اور جہان فانی سے ملک جاودانی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت عمر اسکی ایک سو
سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اسوجہ سے جو
لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲۔

اور سر درست یہ فائدہ ہوا کہ اب اس کے مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں
 بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے
 نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ نقد و وجہ کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت
 میں وہ سب مخلوق ہونگے اور سب کا خالق حق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کیلئے
 مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس
 اشکال کا جواب انھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت اولیٰ
 حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ یہ معلول اولیٰ ہیں اور قبل اس کے کوئی چیز نہ تھی اس لئے ان کے
 وجود میں سوائے حق تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی ہے کہ
 حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہ ان کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور
 علت تامہ ہے بظاہر لفظوں میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اس کا یہاں
 کہ نہ حق تعالیٰ ان کا خالق ہے نہ وہ اس کے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اس کے
 وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ توجب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذرتا
 پہر وجود ان کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو ان کا
 وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہد یا تو ان میں سے ایک امر بھی
 ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے۔
 مثلاً بنجار نے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوں میں سب کیلئے وغیرہ جڑ دے اور صحن
 ایک کیلار لگیا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری صورت تخت کی بن گئی جس سے
 تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گویا
 کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اس کو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود

ربانی ہے
 وہ کی
 لی ضرورت
 سے ہیں
 عزمین بنا
 ہوتا ہوں
 اور
 ت میں

کسی پر
 اس کی
 ارام بجا
 دون کے
 نا جا ہے
 اصل نفس
 قراط نے
 کو یا تقر
 مگر پچھید
 ظا اور
 دت حلی
 اس کا
 تسلیم کیا
 یاب سو
 سے جو

وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود خود
 وجود ہوگا اور سین حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکمائے
 تصیرح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اس کے نزدیک
 تحمل جہل کا لازم و ملزوم میں درست نہیں جیسے حرارت نار میں صرف ایک ہی
 جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نار ہے حرارت کے لئے جعل متافض نہیں
 اسی طرح عقل اول مجبول نہیں ہو سکتی پہر انہوں نے سلسلہ علت و معلول کا
 عقل عاشر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو
 عقل سوم اور فلک دوم علی ہذا القیاس عقل عاشر کو فلک نہم اور ہیولے لازم
 ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقل عشرہ
 اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے۔ پہر جب ہیولے اور مادہ عالم
 کا غیب سے عقل عاشر کے ہاتھ آ گیا تو وہ مجبوری جو اوپر کے سلسلہ بھرتی تھی
 باقی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اس کو حاصل ہو گیا اس لئے
 جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و رفع
 موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اور
 کل انتظام عالم کا عقل عاشر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی
 یا تحتانی میں کوئی اس کا خلاف کر سکے اس اتفاق خدا فی میں جو نہ غصبی ہے
 نہ خدا واد اس کا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو
 پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصدر من الہ احد الا الہ احد کی رو سے
 خود او سین اسکی صلاحیت ہی نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل خال

واجب الوجود کی مخالفت کرے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اوستکو بفکر می ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود ہے اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت مضطرہ ہو نہیں سکتی اسلئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں۔ اور صرف اس عقل اور نو فلک پر اکتفا کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ ہر سیارے کی رفتار اور صعود و مہبوط اور استقامت و رجعت وغیرہ لوازم جدا جدا ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہوا تو لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اسلئے سات سیاروں کے لئے سات فلک اور جملہ ثوابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک یعنی جملہ نو فلک ضروری سمجھے گئے۔ اس وقت اگر اٹھارہ سیارے ثابت ہوتے جیسے حکمت جدیدہ میں مسلم ہو گئے ہیں جسکا حال سید احمد خان صاحب نے تہذیب الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدے قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے نو فلک کے بیس فلک اور بجائے عقول عشرہ کے عقول احدى و عشرين علت تامہ انکے قرار دیئے جاتے اور وہی دلائل لمیہ ہوتیں ان کان کذا ان کان کذا ہف وان کان کذا ان کان کذا ہف۔ اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ الہیات کے دلائل لمیہ یقینی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل ثبوتہ تخمینیات و اختراعیات کو لمیہ مفیدہ قطع کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

عرض اس خیال نے کہ گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے

حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالاجس نے۔ مجردات عن المادہ کو لازم ذات واجب الوجود قرار دینا اور اس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایحد عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اس کو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل عاشق کو بنانا وغیرہ وغیرہ۔ مفاسد کثیرہ کا مرکب اون کو بنا دیا۔

کل حکما قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور اونکا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات میں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہو کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمائے کیا ہے۔

ملل و محل۔ میں شہرستانی نے کسوفانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہ کہنا درکہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس تھیں یا نہ تھیں اور کس طرح پیدا کیا، جائز نہیں اس لئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول کو معلوم نہیں کر سکتی اس لئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بعد نے بطرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اس وقت وہ اکیلا اس کے سوا کوئی نہ تھا اس لئے۔

تایخ کر یک میں تالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے اس کی ذات و صفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تنہا موجود تھا کسی دوسرے کا پتا نہ تھا پہر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا نتیجہ ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالیہ میں مگر چونکہ صفت تخلیق وہ صفت

کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیت وغیرہ
کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سلب کر کے ادنیٰ درجہ
کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا
خود کمال ہے تو یہ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہونیکا حال ابھی معلوم ہوا کہ
اد کے وجود میں حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لا یصدر عن الواحد الا الواحد
کی وجہ سے صفت تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اس کے
مخلوق کی مخلوق ہو سکتی غایتہ الامر یہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصوف ہوگی
جیسے زید کا تب غلامہ تو فی الحقیقہ وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت
کمالیہ اوسمیں نہ ہو تو اسکو واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا در
معطل الوجود نعوذ باللہ من ذلک۔

جس طرح سمجھ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مجہول الکنہ کہتے ہیں
اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ اگر ہم ایجا میں محتاج مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ وجود
بھی محتاج مادہ ہو کیونکہ قیاس مقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا
ممکن پر درست نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتدا وجود دیتا ہے
تو سب خواہاں اسٹھ جاتیں۔

محققین اہل مقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لا یصدر عن الواحد
الا الواحد غیر مسلم ہے اور مخدوش۔ اس بنا پر اس کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ
ہو گا اور سلسلہ صدور کا جو عقل و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم و رہم و رہم ہوتا

اس لئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے۔ اس صورت میں عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولی کے ماننے کی نہ افلاک کو غیر مادی کہنے اور دوسرے اجسام سے امتیاز کرنے کی کیونکہ عقول کو جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے۔

رہی یہ بات کہ تقدم مادہ کا اور لازم آئے گا تو اس میں کوئی قیاحت نہیں کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلولات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر اوکا تقدم ضرور ہو۔

اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ بطرح قائلین ہیولی کے نزدیک مجردات و افلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا وجود تمام عالم کا ہو جیسا کہ اشراقین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال و انفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصویری کافی ہے گو باہمیت اور سکی بالکنہ معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں اور اسکا ادراک نہیں۔

اور نہ افلاک و سائر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی کچھ وجہ ہے کہ جب سلسلہ علل ہی کا باطل ہو گیا تو اسکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے

کوئی وجہ تخصیص نہیں۔

اصل نشان تمام انبیاء کا یہ ہے کہ حکمانے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم کریں اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے مسئلہ وجود کی بحث کی ضرورت ہوئی اسلئے کہ فی الحقیقہ تمام احوال موجودات و مخلوق پر موقوف ہے پہرہ وجود ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر ادنیٰ ہونے جرات سے کام لیا اور بیجا کا نہ اس دشوار گزار راہ میں عقلی گھوڑے دوڑائے۔

بیچارہ عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سخت کہا بیوں کو جنکو خالی عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملامت خیز بنا یا کیونکر طے کر سکے آخر ہر قدم پر ٹھوکرین کھا کھا کر اذکو ہی تباہ کیا اور ایک عالم کو تعزلات میں گرا دیا اگرچہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اسلئے آزادانہ اوسمین تقریر کی جاتی ہے۔

وچو وکے منے ہونا یا ہستی میں یہ لفظ ایسا متعل ہے کہ ہر کس و ناکس اس کے منے سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اسکو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے تو ضیح بیان کیلئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکومی کو ہر ایسی عقل میں تحلیل کریں تو کسی چیز میں مثل رنگ و بو وغیرہ کے ادسین سطحیں ملتی اور ہر چیز کو عقل میں اس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے اسی طرح حرارت برودت نرمی سختی طول عرض اور محقق وغیرہ کو اب دیکھئے اس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو صورت علیحدہ نہ ہو گئی صرف ہیولی رہ گیا اسکو بھی علیحدہ کیجئے اب اس

لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل یہ معدوم ہو گئی ان اجزاء میں سے کبھی
تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جسکو وجود کہیں پہر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے
ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو درجہ
راہی اور سکا جدا کر نیکہ وقت جاتا رہا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم
ہو جائے ورنہ لازم آتا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہوسکے حالانکہ
وہ باطل ہے۔

الحاصل اون اجزاء تحلیل کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اون اجزاء
میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اسلئے کہ اس مرکب لکڑی سے اون اجزاء
کو ہٹنے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہون اگر بالفرض اون میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل
کر لیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اس کا ممتاز
ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ
یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزاء میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے
یعنی رنگ کو علیحدہ کر دیجئے اور اس کے وجود کو علیحدہ اسی طرح بو کو علیحدہ کیجئے اور اس کے
وجود کو علیحدہ اس تحلیل کی وقت ایک ماہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود اور
ظاہر ہے وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی
ہے کہ وہ سب اجزاء کا مدار موجودیت ہی ہے اون وجودات خاصہ میں کوئی وجود
ایسا نہیں جس پر یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب
اوس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اون علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی
اوس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاحقہ فی التصو

کے لحاظ سے کہہ دیں کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو گیا جائے گا تو وہ قابل اعتبار نہیں اس لئے
کہ کلام اس شے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل
ہو۔ پھر وہ وجود و تخيلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اسلئے
کہ آخر کچھ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود مشترک نہ محسوسات سے ہو گا نہ تخيلات
و انتزاعیات و اختراعیات سے۔ اس لئے کہ یہ امور ممتاز ہیں اور ہم نے پہلے
ہی تمام تمیزات کو اس سے علیحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں
داخل نہ ہو اسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات
میں نہ ہو اسکا تصور محال ہے جیسے مادر زاد نابینا اضمواء اور الوان کا اور مادہ
بہر اصوات کا تصور نہیں کر سکتا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہے
تو ایسا کہ جسکا تصور محال ہے اس وجہ سے اسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسیط
ہو نیکی وجہ سے حد تو محال ہی ہو گئی۔ ہر سم وہ مفید کتب نہیں بعض لوگوں
نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اس وجہ سے کہ بدیہات کا علم ہوتا ہے
اور وجود ادھکا غرور وجودی ہے پھر اگر جز بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں
اگرچہ بادی الرائے میں یہ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر تدقیق نظر سے معلوم
ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تخیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اسکے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من وجہ تصور ہوا کرتا ہے تو وہ
چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اسکی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر
بر تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک سیدہ قضیہ (تار برقی موجود ہے) ،

میں
کے
لوگوں
بجائے
حالات
عزرا
اجرا
غیر
ماز
بنک
لئے
سکے
ر
تی
جود
ب
لی
سوا

بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تاریقی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح (انا انسان) کو شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میرمی دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ نفس کو نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے ہر جس قدر کوئی شے اس سے دور ہو اسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخفی و نہ خیال میں تصور کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کے کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اور اسکو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لائیکلی کوئی ضرورت نہیں باوجود اسکو جب اپنے پورے احوال اور اسکو معلوم نہ ہو سکے تو کیونکر یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات و احوال اس نے جو بتائے سب واقعی ہیں۔

اوسکو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو دوسروں کی ذات و ذاتیات بتانے کا دعوے کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔ اسکو بھی جانے دیجئے فور سے زیادہ کوئی چیز روشن و ظاہر نہیں اسکی تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جسکا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اسکو موجود قہمی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جوہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو کہ اپنی بصارت و سماعت اور اسکو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی دقتیں پیش آئیں جسکا حال کیفہ اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اسکے اوس میں کتنا
اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود
سب کے نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اوسکو جبری
حقیقی کہتا ہے کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت
کہتا ہے کوئی زاید علیٰ الماہیتہ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواظی کوئی
مشکک انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں خلکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہتے
اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پھر کون سی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے
یہ منہ ٹھہرائے جائیں جسکا من وجہ ادراک ہو جائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ عقل
اوس سے ہو جائے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی تھا گیا حالانکہ حقیقت اوسکی نظری ہے
یا سماعت و بصارت وغیرہ بہ مجرد وجدان کے بدیہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم
نہیں اسی طرح نفس تعلق جملہ حواس و عقل کو بدیہت سمجھیں تو وہ بات اور ہے
مگر اوس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اوسکا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔
الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اوسکی ایسی نظری
اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اوسکا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ مواقف میں بوعلی سینا
کا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی
چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے وہیں ہونے کو انتزاع کرتا ہے
یعنی وجود مصدری کو۔

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ کھلمے

مشائیں سب کے تابع بر علی سینا ہیں اور بخاندیہ ہے کہ ہیولے بالفعل نہ بالذات متخیر
ہے نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی
جب اس میں صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولے کا وجود اس وقت صورت سے
منتزع ہوگا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک
امر مبائن سے دوسرے مبائن کا وجود منتزع ہو۔ اسلئے کہ ہیولے محل ہے اور
صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عنایت ممکن نہیں گو وضع میں ایک
ہو جائیں۔ اور ہیولے سے بھی ہیولے کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ
ہیولے النفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے وجود منتزع ہوا اسلئے کہ نہ
وہ موجود ہے نہ متخیر نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس
ہیولے سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولے کی وضع تو محسوس
نہیں اسلئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اسلئے عقل انتزع
وجود کا بعد احسان تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزع وجود کیا ہو تو یہ مسلم ہے مگر اس
وجود میں ہیولے محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ
وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولے کا بعد صورت کے
خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی نہیں بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص
جانتا ہے اور غالباً صاحب موافق کی بھی یہی مراد ہوگی اس قول سے کمال

کے نزدیک وجود بھی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدر یہ ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاعی وہی وہ ہے جسکا منشا واقع میں موجود ہو ورنہ وہ نہ ہو گا جسکو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ منہ انتزاعی اور منشا انتزاع میں خاص قسم کی مناسبت چاہئے ورنہ وہ بھی انتزاعی ہو جائے گا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اور منشا خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اور منشا خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشا خارج میں خاص قسم کے حرکات ہیں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشا ہو گا نہ سمجھ کہ قعود کو منشا قویٰ سے نکال لیں یا منشا اکل سے جسکو انتزاعی کہنا چاہئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی چیز پر بیٹھ کر کھارہا تو تو وہاں تینوں انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشا انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشا پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشا وضع خاص اوس چیز کی جہر وہ شخص ہے اور منشا اکل کا منہ کے خاص حرکات راب وجود پر غور کیجئے کہ وہ بھی معنی مصدری ہے اور اسکے لئے بھی خارج میں منشا انتزاع ضرور ہے ورنہ وہ منہ انتزاعی نہ ہونگے بلکہ انتزاعی ہونگے پہر اگر منشا انتزاع نفس ماہیت ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اوس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل مقابلات اوس سے

انتزاعی
یعنی

رہے
ماکر ایک

جہ او
یک

لئے کہ
کہ نہ

نفس
وس

نزاع

رہے
یہ دیکھنے

کے

س
س

سب میں نفع نظر اسکے اگر انتشار انتزاع نفس ماہیت ہو تو وجود مصدری انسان سے
 بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونوں تباہ ہیں حالانکہ ایک معنی انتزاعی و اعتباری
 متعارفوں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو تباہیوں سے کیونکر منتزع
 ہو سکے غرض وجود مصدری ماہیت سے منتزع نہیں ہو سکتا اور شخص سے بھی منتزع نہ ہوگا
 اسلئے کہ شخص مجرّم سوا و دیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود اس سے منتزع ہو تو بھی
 وہی غرابیان لازم آئیں گی جو نفس ماہیت میں نہیں جب وجود نہ ماہیت سے منتزع ہو سکتا
 ہے نہ شخص سے اور انتزاعی ہونا اس کا مسلم ہے تو سوائے ان دونوں کے ایک ایسی چیز
 ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی مصدری منتزع ہو کر تے ہیں گو اس کی حقیقت بسبب
 کمال نظری ہوئے ہم نہ تلا سکین جس کا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں
 منحصر کر دینا بغیر اسکے کہ اس کا انتشار انتزاع معین واقع میں نہ ہو بالکل خلاف عقل ہے
 بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کوئی چیز ہے جس کو ماہیہ الوجودیت سے تعبیر
 کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عین ماہیت ہے یا زائد
 علیہ الماہیت یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الارار ہے چونکہ اس کا سمجھنا ماہیت
 کے سمجھنے پر موقوف ہے اسلئے پہلے ماہیت سے متعلق بحث کیجاتی ہے لیکن قبل
 بیان مقصود ناظرین محرم اتنی درخواست ہے کہ (انظر الے ما قال ولا تنظر الے من قال)
 پڑھ کر فرماؤ کہ آخر یہ معقولہ بھی عقلاً کا قابل تعمیل ہے۔

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اس کو دیکھتے ہیں اور
 اس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت
 کے وقت اس نام سے اس کو ذکر کر کے مقصود دلی سامع کے ذہن نشین کیا کریں۔ اور

اگرچہ ان غرض اس سے متعلق نہ ہو تو اس کا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم
 کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جنکا کوئی نام نہیں ہے چونکہ
 یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اسلئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں
 کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں
 سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے ان کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے
 واسطے خاص نام نہیں بلکہ ہر ایک کو تارہ کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب تارے
 ہیں پر عقلا نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کئی چیزیں ایک قسم کی ہوں تو
 انہیں بعض امور ایسے ہوں گے جو اور دن میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک قسم
 کے ساتھ خاص ہوں گے تو عام کو جنس اور خاص کو فصل اور مجموعہ کو نوع کہنا چاہئے
 اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسانوں کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص
 قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جسکو نطق کہتے ہیں انکی ماہیت حیوان مطلق قرار دی۔
 اور گدھے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو نہیق کہتے ہیں اسکو
 ماہیت حیوان ناقص قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر
 آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہیں اسکو ماہیت حیوان صاہل قرار دی مگر چونکہ
 انسان سمجھ کر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اسلئے ناطق کے
 معنی دریا بندہ معقولات قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ میں گو تعبیرات میں وہ
 اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود ان سے وہ امور سمجھے جاتے
 ہیں جو خارج عن الذات ہوں غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اس
 سے منفک نہ ہوں اور ان میں سے خاص وہ امور جو زائد علی الذات ہوں

مثل لازم مابیت وغیرہ چونکہ اکثر لازم سے ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے
شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کونسے مفہم جنسیت
کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم ہو بھی جا
ہیں انتہے۔ اسلئے مابیات کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں نہایت
دشواری ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے
اور اوس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج
چونکہ عقل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور
کر سکتی ہے اور اوس تصور سے اسکو کوئی چیز مانع نہیں رہے کہ وجود کو علیحدہ اور دور
مفہومات کو علیحدہ تصور کر سکتی ہے اسلئے بعضے امور کو ذات قرار دیکر وجود کو
علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتی ہے۔ اسلئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ
جس چیز کو عقل مابیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اوسکے ساتھ ہوتا ہے
اور ذہن میں بھی اسلئے بادی الرئے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عارض مابیت
سے ہے مثلاً جب اوس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرایا تو ظاہر ہے کہ وجود
اوسکو عارض سمجھا جائے گا خواہ طرف خارج میں ہو یا طرف ذہن میں اسلئے کہ
حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہئے
کہ یہ حیوان ناطق کہاں سے آگیا اوسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹوکر
نکالا تھا یعنی اوس موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد مابیت قرار دی گئی تھی
شراح تجرید نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے

یعنے ہوتے شخصہ مگر عقل اوس کی تفصیل کر کے ماہیت نوعیہ و تشخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کر کے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جواجز امحوم ہوں یعنی اجزائی خارجیہ وہ دونوں وجود یعنی وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوں ہیں جیسے گھر کے اجزاء۔ اور جواجز امحوم ہوں اور انکا تقدم کل پر صرف ذہنی ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں اتھے۔ وجہ اوسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہے وہاں کلیت اور جزئیت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذات متاصلہ ہیں اور امور ذہنیہ اونسکے اطلاق میں۔ اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صورتیں فی نفس میں جزئیات سے متفرع ہوتی ہیں۔

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متاصل اور واقعی ہے وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انترگیا ہے جکا متشار خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جو ہر اوس سے متفرع ہوا خواہ اوسکی تعریف میں موجود لانی موضوع کہئے یا بانہ اذا وجد فی الخارج کان لانی موضوع کہئے اسلئے کہ عدم احتیاج ایلے الموضوع ایک امر علی ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جز خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتبار سے ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اوسکو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم متفرع ہوا کیونکہ یہ امور اعراض ہیں اونسے جو ہر مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم

ایک گاہ کہ زید جو ہر نہ ہو اس لئے کہ جو مرکب عرض و جو ہر سے ہے وہ جو ہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہو کیونکہ نحو ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جزئیات کی جہت سے حس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحال ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اور خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزاء ذاتیات مابیت ہیں مفہیم انتزاعیہ ہیں۔ جیسے احتیاج الے الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متخیر۔ اور انگلیان قلم کپڑے کے قائل ہوئے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مغضب فرحان حزن وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جو ہر وغیرہ امور ذات زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے وہ ایک امر بسیط ہے جسکو وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تجرید کے قول مذکورہ بالا بھی اسی کے مؤید ہیں۔

پھر اگر جو ہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں ممتاز ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزاء خالانکہ یہ بالید اہتمہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی انکو اجزائے خارجیہ کہتا ہی نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مابیت جو ذہن میں ایک شی

بنی ہے وہ اوس کے اجزا میں جکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متصل ہیں نہ اوں سے جو مرکب ہے وہ متصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی فضیلت نہیں گل تر ہوتا محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے۔ غرض مفہوم جو بر دیگر ذاتیات امور انشراعیہ میں جکا خارج میں وجود خاص ہے بلحاظ مختلفہ۔ اور بطرح موضوع میں نہ ہونا اور طول و عرض و عمق اوس وجود خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادہی ہونا بھی منتزع ہے بلکہ حسب اصطلاح حکمت مادہ کو جس قدر اوس موجود خاص کے ساتھ تعلق ہے ملول عرض و عمق کو نہیں کیونکہ ان کیفیات سے اوس کا تقویم نہیں اور کو اس کے تقویم میں دخل کیمن تو بجا ہے باوجود اس کے جسم ذاتی ہے اور مادہی ذاتی نہیں۔ اسی طرح جیسے باعتبار حسن کے اوس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی اکل بالطبع بھی منتزع اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی ہے اگر کہا جائے کہ اکل عرضی دئی نہیں تو ہم کیسے کہ حساس نا بھی نہیں بلکہ اکل بالطبع کو دائی کہیں تو یہ معنی ہوگا اگر غرض مفارقت ہی تو اکل بالفعل ہے اکل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اوس کا مفقود ہے اور اگر ذاتیت کیلئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اسلئے کہ نوم ہر حیوان میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہو مثلاً انسان میں ہونو تخمیناً ربع طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہے باوجود اس کے اوس کو ذاتی کہتے ہیں اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر ذونون کو ذاتی نہیں کہتے اسی طرح متعدی بالطبع ہونا اوس کا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہئے تھا کہ وہ بھی ذاتی ہوتا۔

علم ہذا القیاس جیسے باعتبار اور رکات نفس کے مطلق اس سے منتزع
ہے ویسا ہی باعتبار اسکے کہ نفس مدبر بدن ہے مدبر بدن ہونا بھی اس سے منتزع ہے
مگر اسکو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کی خبر داخل نہیں اگر جو ہر وغیرہ داخل ہوں تو
ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی دہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی خارجی
ہے اگر ماہیت کے اجزاء ممکن ذولون اکمل بالطبع مدبر لبدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع
نہ ہوگا کیونکہ جیسے جو ہر وغیرہ انتزاعی ہیں ویسے کچھ بھی ہیں دونوں کا انتشار خارج میں موجود ہے
اور کچھ بھی ضرور نہیں کہ اس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اسلئے کہ انتزاعیات کا
اہتمام ہی کیا کچھ نہیں وہ سہی اور جب حکمانے اہتمام کر کے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے
اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر کچھ ماننا دہن تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے
بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو ندیجائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت
ذات قرار دیکر ذات یعنی وجود خاص کو عارض قرار دیں اور قلب موضوع کر دیں تو کچھ ہرگز نہ
مانا جائے گا۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جسکا انتزاع موجود
خاصہ سے ہوتا ہے مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں بنے گی موجودات
خارجہ سے لیجائے گی اسلئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت
دی ہے کہ حظرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت آسپین آجاتی ہے خواہ وہ
مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی خبر کی کو دیکھتا ہے تو بخند شخصات خاصہ کلی بناتا
ہے کبھی کسی شئی سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر شئی کے اختراع کرتا ہے

کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ خود اس کے وجود کا خود قائل نہیں مثلاً لاشی و لامکن وغیرہ کے
 غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں ان کو اشیاء خارجیہ کی کوئی ضرورت
 نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورت جزیئہ میں حکایت ہوتی ہے
 بخلاف صورت کلیہ کے ان میں تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ
 بحذف تشخصات ہوتی ہے جو ہر امر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص کلی
 نہیں پہر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ ان کلیات کے ساتھ رہتا ہے
 ہے اسلئے اکثر ان کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جزئی ذہنی حکایت جزئی خارجی ہے ویسی ہی
 کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی وجود خارج میں ایک امر اسمائی ہے چنانچہ بہت
 عقلاؤں کے وجود خارجی کے قائل نہیں ان کے مذہب پر وہ صورت ذہنیہ حکایت تو ہی
 نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت اس پر کیونکر صادق آئیگی اسلئے کہ صورت کو تو ذہن نے
 بحذف تشخصات تراش لیا ہے اور کلی میں حیث ہو کلی کے محلی عنہ کا خارج میں ہونا مثلاً
 بداربستہ عقل ہے بلکہ اس کلی تراشیدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں ہی کلی ہوگی حالانکہ
 کوئی اسکا قائل نہیں کہ کلی میں حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جنکے پاس کلی کا وجود خارج
 میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہوگی شخصی ہی ہوگی کیونکہ وجود اور تشخص مساوی
 ہیں جسکا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں سب اشخاص ہیں باوجود اسکے کلی کو
 خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے
 خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے اس کلی کو دیکھ کر کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ
 نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اسکے عمل سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی
 ہے وہ خارج سے نہیں آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جزئیات

محسوسہ کی صورتیں بواسطہ حواس کے حس مشترک میں جاتی ہیں پر خیال میں وہاں سے تجربہ یا مان
 کر کے وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جنکو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر نقل لگائی
ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف نقل ذہن ہے جب کلیات محسوسات کے
 بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہئے کہ غیر محسوس کے بنانے میں کس قدر دخل ہوگا
 کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی
 کی ہونہیں سکتی اسلئے وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبداء آثار خاصہ
 ہے تو یہ مبداء آثار تضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرد اسکا نکون بحدت تشخصات ہے تو
 اسکا وجود زیادت تشخصات جو صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

علیٰ ہذا القیاس صورت جزئیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں
 جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اسطور پر کہ نسبت دونوں
 پیدا ہو جس سے قضیہ معقولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ حس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت
 محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق ذائلیگی اس صورت میں انسان حیوان کا
 محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اسوقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ
 اس موضوع کا خارج میں وجود نہیں جب ایسے قضیہ میں حکایت ہو تو الامکن معدوم وغیرہ میں
 بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے تضاد یا کو مغلطہ اختراعات ذہن سمجھنا چاہئے
 گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب
 خارج میں ہونہ سکے تو اتزلع کسی چیز کا اس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول ہے اور
 چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور نہ بناؤ خارجی کا وہ معدوم
 ہے جیسا کہ صاحب مسلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ تصور ہوگا وہ اس محال کی

صورت نہ ہوگی پہر محمول کے ساتھ اور سکا نصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور انتزاع جس قضیہ کے موضوع و محمول کا یہ حال ہو تو اسکی واقعیت کیونکر ہو سکے باوجود اسکے جب شریک الباری متنع کہا جاتا ہے تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف فعل ذہن ہے واقعیت سے اسکو کوئی تعلق نہیں اس صورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکی عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئے گا اسلئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واجع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اس میں تھا کہ خارج میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں مابیت کلیات نہیں ہے اس دعوے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو ان کے موجود ہونے کی وقت شخص و وجود او کو عارض ہوگا اسلئے کہ کلیات میں حیث ہوگی کہ وجود نہیں ہے اس عارض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا بدن کہئے یہ دونوں مثبت ہیں اور کلی مثبت نہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت نہ ہے حالانکہ مثبت نہ کا ثبوت و وجود خارجی یہاں ہو میں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پھر اگر حسب قاعدہ مذکورہ مابیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا اور اگر غیر ہو تو مابیت کی موجودیت بذو وجود ہوگی پھر وجود سابق میں بھی گفتگو ہوگی یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ سب لازم باطل ہیں۔

اب یہاں مابیت کو موجود کہنے والوں کو نہایت پریشانی ہے محققان و تفرعیت کا انکار کر ہی لیا اور کہا کہ ثبوت الشی للشی مثبت نہ کی فرع نہیں بلکہ اس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت نہ کہیں تو مابیت کا وجود قبل ثبوت وجود

عارض لازم ہوگا اور اگر متلزم مثبت نہ کہیں تو مابیت کا وجود بعد اسکے ہوگا کہ اوکو پہلے
وجود ثابت ہوئے کیونکہ ثبوت الشیء لشیء یعنی ثبوت الوجود للماہیۃ متلزم ہے اور ثبوت مثبت
یعنی مابیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے محقق موصوف نے
آخر مابیت کے واسطے تدبیر نوکالی مکررہ قاعدہ سلسلہ ٹوٹ گیا جسکو کل حکمانے مان لیا
تعارض کے وقت قاعدہ سلسلہ کو نہ ماننا اور مابیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا
دونوں برابر ہیں اسلئے کہ دونوں حکما کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود مابیت کے
قائل نہ ہونا آسان ہے اسلئے کہ وہ بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے بخلاف اس
قاعدہ کے کسی کو اس میں کلام نہیں۔ محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اسلئے
کہ یہ مقتضی اس قاعدہ کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعد وجود بیاض ہو
حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کہا جائے کہ استلزام مثبت نہ کو صرف اسقدر لازم ہے کہ وجود
مثبت نہ کا ہوا عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے
ماہیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت نہ فرج مثبت ہے
حالانکہ مقتضی رابطہ ایجابی کا یہ کہ عارض کسی درجہ کا ہر تہہ معروض کے بعد ہو عقلاً کا قول ہے
ثبت العرش ثم نقش یعنی یہ سب وقتیں جہی تک ہیں کہ مابیت کو وجود خارجی کہیں اگر
اوکو انتزاعی مان لیں تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میسر باقرا مادہ نے مثبت نہ کے استقلال و اصلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ تو ضرور
ہے کہ ثابت مثبت نہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے
ہے مگر چونکہ مابیت وجود میں ثابت مثبت نہ کے وجود کی فرع نہیں ہو سکتا اسلئے اوکو
تقرر و فعلیت کی فرع قرار دیکر کہا کہ یہ فرعیت جعل بیدط کے مذہب پر تفرع ہوتی ہے

کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے
 نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا جس سے وجود منترع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود
 اثر جعل کا بالعرض ہے اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت
 ماہیت کے فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اول پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی کھو تو
 مقضیٰ ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتین کہیں صرف استدلال لازم ہوتا ہے
 اور فرعیت وہاں نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت اس کے تقرر کے
 جیسے ثبوت الذاتیات لذات میں۔ فاضل حمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر اعتراض کیا
 کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات وذات میں بہ نظر خصوصیت حاشیتین کے نہیں بنتی
 تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی لشی فرع ثبوت الثبوت
 مسلم رکھا جاتا کہ مقضیٰ ربط ایجابی تو وہی ہے مگر کہیں مثلاً ثبوت وجود وذاتیات میں
 چونکہ خصوصیت حاشیتین کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی اسکو مستثنیٰ کر دیتے جیسے
 فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات وذاتیات میں کہا جا رہا ہے۔

اور جعل بیض مقضیٰ اس امر کو نہیں کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو یا
 خصوصیت ربط وجود اور اس کے توابع مقضیٰ اسکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے
 امکان وہاں فرعیت نہ بہ نسبت وجود مثبت لہ کے بنتی ہے نہ بہ نسبت فعلیت کے
 اور اگر کہا جائے کہ امکان مفہوم عدمی ہے یعنی غلب ضرورت تو اسکا جواب یہ ہے
 کہ شائین کے نزدیک امکان وجودی شئی ہے اور اسی پر بنا اس قاعدہ کی ہے کہ
 کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اسکو جانے دیجئے احتیاج الے الجعل اور وجوب

کو لیجئے اور کما تقدم تو وجود و تقریر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ معقولات ثانیہ
ہیں جنکا وجود ذہن میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ ہم بالبداهتہ
جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج وغیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض میں ذہن اور ان کے
عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الے الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا
انتہی لمحصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضی باوجودیکہ مثبت نہ کا ثبوت ہے مگر امکان
وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اسکی بھی ہے کہ ماہیت موجود
خارجی فرض کی جارہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ
اوس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و اسکا
وغیرہ بیشیات مختلفہ متفرع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معرض
کیفیات خاصہ اور نشاء انتزاع ماہیت کا ہے ورنہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت
کوئی چیز ہو حالانکہ اوسکا انتزاعی ہوتا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اسکے اگر ماہیت
معروض ہو اور وجود عارض تو وجود معرض ہوگا اور قیام عرض کا اسبات کو مقتضی
ہے کہ معرض کو ثبوت ہو پر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معرض نفس ذات میں
موجود نہ ہوگا لیکن معدوم ہوگا اور معدوم کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقریر درجہ ہی ممکن
تو یہی کہہ سکتے ہیں کہ تقریر میں ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارضہ ہے
اور نفس ماہیت معرض ہوگی اور جب تقریر عارض ہو رہا ہے تو قبل عرض معرض نفس
ذات میں غیر متقرر اور غیر موجود ہوگا۔

دور کیا اب اسکے تقرر کو اس سے دور کر دینا یہ کیسی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض
 سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور مین اور ماہیت کے لوازم اور
 مثلاً عدم مین کسی قدر امتیاز ہونا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم
 مین اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا
 و دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر ماہیت کو اور تقرر اگر
 نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیت قبل وجود متمازن ہوں حالانکہ وجود شخص سے
 متعلق ہے اور اگر کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ تقرر اور ممتاز ہے تو کہئے
 وہ وجود علی ہوگا کلام اس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کھٹے کہ حکماء
 کے مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کمالہ
 مخدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور غیر ثابت پر جو چیز موقوف ہوتا ثابت
 ہو نہیں سکتی۔

عرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج
 مین اس کے لئے کوئی تقرر نہ ہوگا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل تقرر ماہیت
 عین ماہیت نہیں اس کو بھی دور کیجئے تو شاید عقل یہ کیسی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ
 خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اس کو
 خارج کر دو یعنی اعتبارات عقلیہ سے۔ پہر پوچھیے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں تیار ہے
 اگر اس نے پہر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری نقل نہیں ہوئی اس عارض کو بھی اپنی سرحد
 نکال دو اس وقت ضرور کیسی کہ ماہیت عدم بحث ہو گئی پہر کہئے کہ فرض کر دو جیسا کہ تم نے
 اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکال

نکالے جائیں تو کیا پہر بھی زید کہیں ممتاز رہے گا عقل ضرور کہے گی کہ اب اسکا ہرگز پتانہ رہے گا
 اوس وقت اوس سے کہئے جس طرح اس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں بیٹھے عدم محبت
 ہو گیا تو اسکو وجود کی ذکر لاتی ہوگا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی مابیت کو
 وجود لاتی نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات غرض ہیں اس لئے کہ کلام بیان وجود
 واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہوگا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے
 کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد مثلاً نہ احاطہ خطہ کسی مدت تک بڑھنا
 غذا حاصل کرنا چلنا پہننا بھجنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمر کا ہوگا جسکے لئے
 یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود بکر وغیرہ کلیتہً وجود
 خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہوں گے اور وہ سب جزئی ہوں گے اس لئے کہ کلی
 میں حیث ہو کلی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ سب
 خاص خاص دو سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مفہوم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں
 شامل ہوا دسی کو کلی کہتے ہیں پہر بعد اراکات جزئیہ کے جو مفہوم کلیہ کہ ذہن میں جمع ہو سکتے ہیں
 اون میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام مابیت قرار یا جاتا ہے
غرض وجودات خاصہ جنہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے
 آپس میں ممتاز ہیں اور مابہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جسکا نام تشخص ہے اور اسکا
 تشخص اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ تشخص وجود سے کبھی نہ ٹک نہیں ہو
 بلکہ جہاں وجود ہوگا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں ممتاز ہوگا اور مابہ الامتیاز تشخص سے تو
 ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پہر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر شخص کو
 مباحث دوسرے کے کہئے تو ممکن ہے اور اگر سچہ لحاظ کیا جائے کہ سچہ سب کیفیات

وجود میں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معرض ہے جیسے زید کو کرکس جو انی پیری عارض میں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص ہیں ہے اور اسکی ذات میں کمی کی گنت نہیں اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو صحابہ اس صورت میں تفکر صرف اعتباری ہوا۔ غرض ہر وجود خاص مستقل اور متصل ہے نہ وہ ان کوئی ماہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ ماہیات وجود خاص سے ذہن میں بنائی جاتی ہیں جسکا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ جو اس کے اور خیال سے بعد تجرید کے صورت کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں اتھے۔ جب یہ بات ہے کہ ماہیتیں کلیات ہیں اور جملہ ذہن ہی میں بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ ہوا کہ ماہیتیں ذہن ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی بھی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جسکا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معرض قرار دینا اور انتشار انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے عارض و تابع اور عرض بنانا کہ استدلال عقل سے بعید ہے اور اوپر کی اعتراض ہوتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ ماہیات وہ مفاہیم ہیں جو موجودات خارجیہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حسی کلیات میں سب منتزعه ذہن ہیں اسلئے کہ خارج میں سوائے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں اور نہیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ ہذا الحيوان الحيوان

فی الخارج کا جزو حیوان ہے اور جزو موجود کا موجود ہوتا ہے مگر اس دلیل کا ایک امر غریبی ہے
 جبکہ ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے تو ان سب کو
 ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اوس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں
 ہذا حیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ اشار الیہ موجود خارجی ہے نہ کچھ کہ حیوان
 بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے اشارہ کر کے ہذا الفوق المروجہ ہیں
 اور استدلال کریں کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزو موجود کا ہے اگر اسکے منہ میں لین کہ اشارہ
 سے فوقیت منزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکورہ میں حیوان منزع ہو رہا ہو اور
 اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلال لحاظ اشارہ موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حال یہ کہ انتزاع
 میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پر یہ استدلال کلی طبعی کے درجہ پر اقبیل مضار
 علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی بھی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل
 بھی بھی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی اشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان
 جو جزو موجود ہے۔

شرح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس غریبات
 خارجی ہوگی یا جزو یا خارج ہوگی اور کچھ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اسوجہ
 باطل ہے کہ اگر وہ تین غریبات ہوگی تو لازم آگیا کہ کل غریبات باہم خارج میں ایک
 ہوں اس لئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی
 عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیجائے وہ دوسری جزئی
 کی عین ہوگی حالانکہ یہ بدامنتہ باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جزو موجود
 خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ادن غریبات کا جزو ہوگی تو

وجود اس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائی خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہو تو مفار وجود کل ہوگا اس صورت میں حل کلی کا کسی جزئی پر صحیح نہ ہوگا جیسے تمام اجزائی خارجیہ میں بھی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالیہ ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الایمان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صفت طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ امر واحد بالشیخ مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کے ساتھ تصف ہو جو ظاہر البطلان ہے۔ اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئی کا مختلف محال میں لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں بدو وجود موجود ہوں تو کل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ ممکن نہ ہوگا اور وہ خلاف مفروض ہے۔ اگر کہا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ ہر حیوان صادق آتا ہو وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود ممنوع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو۔

اگر کہا جائے کہ اگر وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں متحقق ہوں تو جواب اس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طور و رنگ سے انتزاع کرتی ہے کبھی انکی ذوات سے اور کبھی احوال و اعراض سے جو اشخاص کو مختلف ہوں بحسب استعداد ہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ است۔

ملاحسن نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہونیکی یہ ہے کہ اتصال

اجسام میں ثابت ہے اسوجہ سے کہ جزلاتجزمی باطل ہے۔ پہر اگر ایک جسم متصل کے ہم در حصے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اسکو لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلتے رہیں گے بخلاف اسکے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئیگی اسلئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئے گا کہ نہ کلی خارج میں موجود ہو نہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے انکے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں چونکہ وہ ممتاز اور مبائن میں متصل نہ ہوں گے اسلئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو با بطل جز ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ اون دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں۔ اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال اور بحال قبل انفصال ممکن نہوا اور وہ باطل ہے انتھے۔

دیکھہ دلیل بطریق جو کو نہایت آسانی سے ساکت کر دیگی اسلئے کہ بڑی دقت سے اتصال اجسام اون کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو کبھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ماحیات ہو جو خاص سے متفرع ہوں اور تشخصات اسکے عوارض ہوں تو کوئی قباحت لازم نہ آئیگی اسلئے کہ وہ دونوں حصے در وجود خاص ہیں اون کے عین تشخصات نہونے سے

ہے اور
زنی پیچ
طبعی کا

موجود
لازم آئیگا

ہو جو

مراکز اگر

یک شی

ایک سو

ع پر عین

کا انکار

دق آتا ہو

بہان

سے

تلف

تلف

تلف

تلف

وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ
تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اس جسم
کے ہونگے جو بسبب تشخصات متبائنہ کے باہم ممتاز و متبائن ہیں اور دو متبائن کبھی متصل نہیں
ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا۔

ملاحسن نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا یہ جواب دیا ہے کہ حالت اتصال
جو اجزاء تھے وہ انتراعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال
میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجودہ فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائی حادثہ نفس تشخصات
متبائنہ ہوں اور کلی موجودہ فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہیں اور اس
تقریر سے وہ اعراض بھی اٹھ گیا کہ باقی کے اجزاء بعد انفصال متنازین بعینہ وہی
اجزاء ہیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ متبائن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں
کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو یا اجزاء متبائنہ اجزائے متصلہ ذمیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے
کیونکہ متبائن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعراض اس وجہ سے رفع ہو گیا کہ اجزائی انتراعیہ سابقہ
اور اجزائی متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اسلئے کہ ذاتی وجود انتراعیات کا ذہن میں ہوتا
اور متحققہ کا خارج میں اسلئے جائز ہے کہ اون دونوں اجزاء میں ذاتاً متبائن ہو اور جب
اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متبائن کا لازم نہ آیا۔

اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الما بہیہ میں اسلئے کہ وہ متحد فی الوجود
ہیں اس وجہ سے تشخصات متحدہ نہیں ہو سکتے اور جب وہ تشخص نہ ہوئے تو وجود کلی
کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متعدد صرف انتزاعی ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں
 تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متفقہ الحقیقہ ہونہیں سکتے بلکہ
 جائز ہے کہ متباہن بحسب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ وہاں متباہنہ فلاک سے
 منزع ہوتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ وہ اجزائے متحد فی الوجود متباہن ہوتے تو اتحاد اذن کا
 ممکن نہ ہوتا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اذن اجزائے اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ نشاء
 انتزاع اور کما ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متحد ہو سکیں
 اور ایک چیز نشاء اور ثبات کا ہو سکتی ہے جیسے کہ نشاء و دائر متعددہ کہے۔

مولانا سحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے شرح مسلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے
 کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو تعین میں اشخاص موجود ہو گا اور ذات اشخاص بانفہا متناہ
 ہونگے اور امتیاز بالذات فرع اسکی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفہا ہوں اسلئے کہ جب تک
 کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو متناہ اور معین نہیں ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجود
 ذاتی ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص ذات
 بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی
 مسلم ہے کہ تعین امر منہم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہو گا نفس ماہیت سی جو متکثر ہیں مگر
 جعل اور متناہ ہیں امور نسبیہ مختلفہ کی وجہ سے جنکا وجود باختلاف جعل ہے اس کا جو آ
 خود مولانا نے بھہ دیا ہے کہ اشخاص اگر متعین بالذات ہوں تو اس سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفہا بھی ہوں اس طور سے کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج
 نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقریر عدم تقریر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں
 کہ تعین اور وجود واقع سے مکن الاز تفلح تھے جاعل نے انکو ثابت کیا اٹھے۔

تقریر مذکورہ بالا سے یہ معلوم کہ مابیات امور انتزاعیہ ہیں اور کا وجود خارج
بین نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ جعل بسیط حق ہے نہ جعل مولف اسلئے کہ دونوں مذکور
مدار وجود خارجی مابیات پر ہے کیونکہ انتزاعیہ جو جعل بسیط کے قائل ہیں ان کے نزدیک
انتزاعیہ کا نفس مابیت ہے اور مثلاً نہیں جو جعل مولف کے قائل ہیں ان کے نزدیک انتزاعیہ
کا مفاد حیوآت ترکیبہ ہے یعنی اتصاف المابیتہ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں
ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی ہو جو نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں
اگرچہ بعد اثبات انتزاعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے
دلائل سے تعرض کیا جائے مگر یہ مناسبت مقام دلائل مقبرہ دونوں مذہبوں کے
مع ایرادات کہے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے گا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا
مخدوش ہیں۔

پہلے جعل بسیط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا بھی
مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل انتزاعیہ کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف المابیتہ
بالوجود یا اتصاف بالاتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی انتزاعیہ کا ہوگا اس
صورت میں انتہا جعل مولف کی بسیط کی طرف ہو جائیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود بسیط والو کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا وجود
ہو یا نفس ماہیت انتزاعیہ خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے اور اتصاف
المابیتہ بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود نفسی
کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اس ماہیت کے جو تصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی

ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تقسیم ماہیت جو محل بسیط والو کے دعوے کے مخالف ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ اس کے مفیدہ عام بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی الذات بھی تصف بوجود ذہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد ہیئت ترکیبہ وجود ہوگا جو کہ محل مولف والے اثر بالذات قرار دے سکے ہیں اور اس ماہیت انتزاعیہ کو انراہین جیسے ماہیت خارجیہ میں کہا کرتے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقل یعنی بغیر خط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر محل مولف کا مغز البطلی ہیں ذات ممکن اور اس کے وجود کے درمیان میں جبکہ مفاد ہیئت ترکیبہ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ مغز مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ حکایت میں لئے جائیں یا محلی عنہ میں اس لئے وہ ملاحظہ حال ظرفین کے لئے آگاہ ہیں یعنی ماہیت اور وجود کے اگر وہی مغز بالاستقلال لمانا کے جائیں تو محل مولف کے اثر ہونے کی اون میں صلاحیت نہیں جیسے نسبت تامہ خبر یہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیق ہونی کی صلاحیت اس میں نہیں پس معلوم ہوا کہ محل مولف کا مال بسیط کی طرف نہیں ہو سکتا کیونکہ مغز غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ محل بسیط کی طرف انتہا واجب ہو کہ وہاں ایک ہی چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہیئت حلیہ پیدا ہوتی ہے جو محل مولف والو کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اس کے اجزائے ماہیت وغیرہ بالترجیح اور ممکن نہیں کہ ہیئت حلیہ اور ماہیت ایک ہوں تو دونوں کا محل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر محل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبراً انتزاع متفرع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور اتصاف بالوجود یہ دونوں امر اعتباری اور تابع متفرع

برج
موجود

یک
اثر محل

نہیں
نہیں

کے
کے

نسباً
نسباً

نہیں
نہیں

ماہیت
اس

ماہیت
تصاف

نہیں
نہیں

ہیں اسلئے اثر جعل کے نہیں ہو سکتے۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اسلئے اثر اوس کا ماہیت موجود ہوگی جبکہ تغیر مفاد ہیأت ترکیبہ سے کج جاتی ہے اوس میں امر عینی یعنی مجعول موجود ہے اور وہی کافی ہے۔

مجمعول الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جعلتہ فوقاً و تحتاً کہا جاتا ہے قطع نظر اوسکے مذہب متنائین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ مجمعول اور مجمعول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقہ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اسی کے تغیر ہیں۔

تیسری دلیل جعل نفس ماہیت سے بالذات تعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا صورت اولیٰ میں مدغم ثابت ہے اور صورت ثانیہ بدہمتہ باطل ہے اسلئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا۔

رہی صورت ثانیہ سوا اوس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو جائے لہذا مفروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے **جواب** اوسکا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جعل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہوا اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنادے پہر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اوس کے جعل کا ماہیت موجود ہوگی جو مفاد ہیأت ترکیبہ ہے اور بواسطہ اوسکے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جعل کا اولاً وبالذات مفاد ہیأت ترکیبہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اوسکے نفس ماہیت کے ساتھ۔ اور مثال اوسکی ایسی

ہوگی کہ نار مثلاً مجبول ہوئی تو مع الحرات مجبول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجبول ہوئی اس لئے کہ
معروض ہے پہرہ اسکے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرات کا مجبول ہونا بعینہ نار کا مجبول ہونا ہے
گو لحاظات کا فرق ہوا اسی طرح مفاد ہیئت ترکیب کا مجبول ہونا بعینہ ماہیت کا مجبول ہونا ہے
اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم بحقیقت معروضیت ہے بھی تو لحاظ ذات میں ہے نہ تعلق محل میں
کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو واسطہ فی العررض عارض ہو تو وہ صفت ما بالذات
و ما بالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہے جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد
عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور
محل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل محل نفس ماہیت کوئی چیز
نہیں جبکہ تقدم ماہیت مختلفہ پر ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شی کو موجود کیا اور وہ شئی عدم سے
وجود میں آئی تو ابتداءً ظہور مرتبہ انتلاط کا ہوا اسکے بعد عقل نے ماہیت میں حیث ہی اور
مختلفہ کو متاخر کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام ازینکہ ماہیت اصل ہو یا وجودیہ
نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے متاخر نفس ماہیت کو حقیقت ممکن بھی نہیں کہنے
بلکہ اسکے یہاں امکان عوارض مرتبہ انتلاط سے ہے

اور نفس ماہیت مجبول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلفہ
سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجبول ہونے کے لئے ماہیت مختلفہ واسطہ فی العررض
اور اس واسطہ میں اتصاف ما بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف
ما بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کے ساتھ وقت
واحد میں ہے۔

ماہیت
موجود

کے
ماہیت
نہیں ہے
و الفاظ

بالکل
ہے

ہی
ہے

بل
یہ ہے

ت
کے

کے
بی

چوتھی دلیل وجود حقیقہ صیرورت اور ہو جانے کا نام ہو اور نفس تو اسم مابیت
 من حیث الصدور عن الجاعل مع حل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر مابیت اپنے اصل تو اسم
 میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیرورت ذات و مان صادق آئگی جو مضمے وجود کے ہیں اور جس
 چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز امکان سے خارج ہے حالانکہ یہ
 بدہمتہ باطل ہے پس ثابت ہوا مابیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف
 محتاج ہے اور یہی مقصود اثر اقلین کا ہے۔

جواب مصداق حل وجود مابیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کی طرف
 ہے عام ازیکہ استناد او سکامن حیثیت ہی ہو یا من حیث الوجود اگر مابیت من حیثیت ہی جاعل
 سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ اصل ذات میں او سپر وجود کا
 حل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق
 وجود مابیت من حیث الاستناد لے الجاعل ہے نہ من حیثیت ہی ہی یعنی مابیت نفس ذات میں مستغنی
 عن الجاعل نہ ہو تو بھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر مابیت من حیثیت ہی
 بھی جاعل کی طرف مستند ہے اس لئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد بہ جعل مستند
 نہیں۔ غایت الامر یہ ہے کہ مابیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور
 نفس مابیت مستند بالعرض۔

پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیرورت ذات اور کسی طرف میں یاد
 واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی اثر انداز نہیں جو مضمم مابیت کے ساتھ
 ہو پس جعل تصانف بعینہ جعل مابیت ہو گا۔

جواب اگر اثر احمیہ وجود تسلیم بھی کیا جائے تو تصانف انضمامی گودہاں

نہو اتصاف انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ بغیر اتصاف مبداء کے
 حمل منتق کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھ لیجئے اگر فلک متصف بفقیت نہ ہو تو الفلک فوق
 کہنا صحیح نہ ہوگا حمل بولف والو نکو تصحیح مذہب کے لئے یہ اتصاف بھی کافی ہے اور اوست
 یہ بات صادق آئیگی کہ اتصاف اثر جعل کا ہے نفس ذات گو ذات ہی طرف میں واقع ہو۔
 چہ چہسی دلیل محمولیت اتصاف کے معنی بھی ہیں کہ نشأ اتصاف معمول ہو
 اسلئے کہ اتصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف نشأ ہوتا ہی
 اس صورت میں اثر جعل کا مصداق اتصاف کا تقرر ہوگا جس سے حکایت کی جائے
 کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود اتصاف وغیرہ اسلئے کہ اتصاف کے متحقق فی الخارج
 ہونے میں اور نشی تصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے چونکہ مصداق اتصاف
 ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے اثر
 جعل کا وہی ہوگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں اتصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت
 متصف ہی ہے جو مصداق اتصاف اور جسکے تقرر کو تقرر قوام و اتصاف میں دخل ہے
 مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت میں حیث ہی ہی نشأ انتزاع الوجود بالماہیت ہو
 بلکہ نشأ انتزاع ماہیت مختلط بالوجود ہے کیونکہ مشائیں کے مذہب پر وجود موجود
 خارجی مادہ منضم الی الماہیت ہے

سائلین دلیل محمولیت اتصاف متصور نہیں جب تک کہ صفت امر عینی ہو
 اسلئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اس کے ساتھ
 قائم کرتا ہے جیسے سود و سودا سود ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور

تسلل وجودات میں لازم آئے گا اور اگر وجود کو وجود نہ کرے تو مدعی ثابت ہے کہ
فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب مشائخ کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی
ہے جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اوکو
عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفس ہے نہ جو ذرا اند اس میں تسلل لازم آنے کی
کوئی وجہ نہیں۔

آکھوین دلیل جاعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جاعل کا نسبت شخصہ کے
ساتھ ہے جو مرتبہ محلی عند میں ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبت شخصہ کے جاعل شخصہ
بنیادیتا ہے تو وہ باطل ہے اسلئے کہ اس سے تخلل جاعل کا شئی اور نفس شے میں لازم آتا ہے
اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبت مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اس نسبت کے
جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبت پیدا ہوگی ذات نسبتہ اور اس کے وجود
میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پہر تیسری پیدا ہوگی بیان تک کہ نسبتوں میں
تسلل لازم آئے گا اور کوئی نسبتہ اس میں سے معمول بالذات نہ ہوگی اسلئے کہ بنابر
حل مولف کے جب جاعل ہوگا تو اس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ ارادہ کے وجود میں ہے
یعنی جاعل بہ نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات
ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جاعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اس کا بھی
جاعل ممکن نہ ہوا اس تقدیر پر جاعل مولف والون کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ
تعلق الجعل بالنسبتہ سے مراد بھی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں

لایا اوسی کا نام جعل بسیط ہے۔

جواب یہ جعل بسیط نہیں اسلئے کہ اگر جعل کا اوس میں بالذات نفس مابیت ہوئی ہے اور نسبت بھی گوئی قسم کی مابیت ہے لیکن وہ مابیت نہیں جس میں بحث ہے اور تعلق جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلایا گیا سودہ اونکے مذہب کے خلاف ہے اسلئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں ان جعل کا بالذات مفاد مبیات ترکیبہ حلیہ ہے یعنی مابیت اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ میں جس سے ذہن میں بعد انتراع کے نسبت پیدا ہوگی تصور میں اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اونکو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس حل مولف کے طریقہ نسبت کا جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئے گا جس میں نسبت بالعرض اثر جعل کا ہوگی۔ اب اگر اس نسبت و وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کیجاے اور سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ اور اگر یہاں حاصل جعل مولف میں مراد اوس نسبت سے جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے اور جسکے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا مابیت اور وجود من حیث الاختلاط ہوں تو اونکے بعد ہر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جسکے ساتھ جعل تعلق ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقہ مجموعہ مابیت اور وجود کا ہے اس لئے کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامیر میں وہ نسبت ہو نہیں سکتی جو اتزاعی ہے بلکہ اسکا نشانہ اتزاع ہوگا غرض اس نسبت یعنی مفاد مبیات ترکیبہ کے ساتھ جعل کے تعلق ہوئے کا یہ مطلب ہو کہ جعل نے مابیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اس کی تفصیل کریں تو دو درجہ حلیہ نکلیں گے جب نسبت اور اوسکے جعل کے پھر معنی ہوئے تو علیحدہ کوئی چیز نکلی نہیں سکتی جسکو نسبت کہیں۔

نویں دلیل۔ جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً
 جعل زید کے ساتھ متعلق ہو خواہ بیسٹ ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق ہوگا اور ظاہر
 ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا اب فرض کیجئے کہ بنابر
 جعل مولف کے چپ زید کا جعل ہوگا تو زید اور اسکے وجود میں جو نسبت شخصہ ہے
 اسکے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اسکی وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل
 متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدون جعل کلی لازم آئے گا جو باطل ہے پہر اگر نفس ماہیت
 نسبت محمول ہو تو یا جعل اسکا بیسٹ ہوگا یا مرکب صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور
 اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں
 بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اسکے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت
 نسبت کی اور مغائر ہوگی اس نسبت بغیرہ کے جو زید اور اسکے وجود میں تھی اور ظاہر ہے کہ
 افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہوں گے
 اور تسل لازم آئے گا۔

جواب اسکا بھی مدعی ہے جو ادھر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدعی
 نسبت شخصہ پر ہے۔

یہ جعل بیسٹ کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سنئے۔
 پھلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج وہاں
 امکان ہے اور وہ نام ہے اس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو یعنی
 ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے
 محمول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات اتصاف اور مغائر و خلط ہوگا نہ

ماہیت من حیث ہے۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفاد غلط ہو اسلئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اس وقت اثر بالذات نفس ماہیت ہو گی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو یہ کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایتہ الامریہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہی ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی جاعل سے متغی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الے الجاعل اور اس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود محتاج اور اثر جعل بالتبع ہو غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل۔ جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف نہیں ہوگا۔
جواب۔ یہ استدعا جعل کا منبوع ہے بلکہ نفس شی کو بنا دینا بھی جعل ہے۔
تیسری دلیل۔ اصل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا اور نہ مجعولیت ذاتیہ لازم ہے اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر عینی ہونا چاہئے جب دونوں اثر جعل کے نہ ہو سکے تو معلوم ہو کہ اتصاف الماہیۃ بالوجود اثر جعل ہے۔
جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق نہیں

اگر کہا جائے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر انتشار انتزاعی اور اسکا اعینہ ہے۔
 تو جواب اسکا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی انتشار
 انتزاعی یعنی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہو۔ غرض انتشار جعل کا ماہیت
 ہے مگر نہ اس معنی سے کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا جیسا کہ متدل نے سمجھا
 بلکہ باین معنی کہ جاعل نے نفس ماہیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات سے صفحہ وجود
 و تقریر حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل مطلب جعل بیضا کا یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت کو ماہیت بنایا حالانکہ
 ثبوت انشی نفس ضروری ہے ورنہ تحلیل جعل ماہیت اور اس کے نفس میں لازم آئیگا جو باطل ہے۔
جواب مطلب جعل بیضا کا غلط سمجھا گیا جیسا تقریر بالا سے ظاہر ہے۔
 پانچویں دلیل جسکو محقق حراشد نے ذکر کیا ہے یہی ہے تین مقدموں پر۔
 ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو معنی ہیں ایک محلی عنہ اور مطابق تفسیر
 دوسرے الصدق حمل یعنی وہ چیز جو علت صدق حمل ہو اس طور پر کہ اگر
 وہ چیز تحقق نہ ہو تو تفسیر صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ ماہیت من حیث ہی ذاتیات کیلئے محلی عنہ ہوا اور حمل عوارض کیلئے
 محلی عنہ نفس ماہیت نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ساتھ ایک امر زائد بھی ہوگا جو اس کے ساتھ
 منضم یا اس سے متفرع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجموعیت صرف اس کے محلی عنہ کی مجموعیت کے تابع
 ہے بعد تہید ان مفہومات کے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ ان تین تقریر یا فعلیت کو انتشار جعل بیضا
 کا جو بتاتے ہیں اس سے کیا مراد ہے اگر نفس ماہیت من حیث ہی ہی مراد ہے تو محسوس

مقدمہ ثانیہ وہ جل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اس کے محل کے ضمن میں محل ہوگا تو صرف
ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا ہے اور وجود وغیرہ کیلئے
محل متانف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشرافیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقررات
ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اسی کا نام محل مولف ہے۔

جواب خود استدلال موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ وجود
ذاتیات میں مطابق حل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اس کے یہ امر کو مسلم
ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہو اس میں وہ عوارض کے لئے محکی عنہ
نہ ہوگی اسلئے کہ اس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں لیکن اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہو اسلئے کہ امکان انفکاک
کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم سے بعض ملاحظات میں اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ موطن نفس
میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

پہچمٹی دلیل۔ جو مفہوم کہ ماہیت پر زائد ہوا اس کا ثبوت ماہیت کو علت
سے ہوگا اسی واسطے عرض کی تعریف بایعلل اور ذاتی کی تعریف بایعلل کے ساتھ کرتے
ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہو جیسا کہ الہیات میں ثابت ہوا پس اگر ثبوت اس کا
محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہونگی اسلئے ضرور ہے کہ از جعل کا اختلاط
جواب یہ دلیل جدلی ہے اور سکو وہی مانے گا جو مقدمات مذکورہ کو
مان لیا ہو یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اسلئے کہ امکان ممکن پر
زائد اور اسکی ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی جہت سے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر علی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات

ماہیت

نفس

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ماہیت

ہو یا بالغیر۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ متناہین کی نزدیک امکان وجود ہی شئی ہے اور اسی پر مدار اس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور ذاتی و عرضی کی تشریف غیر مسلم ہے بلکہ عرض وہ ہے جو خارج اور محمول ہوا ذاتی وہ ہے جو داخل ہوتا ہے میں یا خارج نہ ہوتا ہے۔

ساقیون دلیل۔ اگر ماہیت فی نفسہا محمول ہو تو وہ جو پر سابق ہوگی اور ماہیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب۔ تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میرا قرداماد نے اس کی تصریح کی ہے اس لیے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اس کو تقدم بالمابہتہ کہتے ہیں اسٹھوین دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اس میں سلب الشی عن نفسہ محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اس لیے کہ حل اولیٰ میں آخر و اعتبار میں اور وہاں اصل شئی ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں میں جب تک کہ ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس پر ہی آپ صادق نہ آئے گا چنانچہ کہ دوسری چیز اس پر صادق آسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاً بالذات خلط وجود ہے نہ نفس ماہیت۔

جواب۔ صدق الشی علی نفسہ میں الوجود متلزم صدق الشی علی نفسہ بشرط الوجود نہیں یعنی ماہیت بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اس سے لازم نہیں آتا کہ اس تصادق کیلئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشی عن نفسہ محل اولیٰ صحیح نہ ہوگا حکما کا قول ہے کہ مفہوم بہ محل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہوگا اس میں سہروردی ہے کہ مفہوم جب اس کے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین اس کا ہوگا اور اسی پر

حل اولیٰ کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا بہ حل اولیٰ اسلئے سلب حل جواد کا مقابل ہے

متفق ہوگا

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شئی جب معدوم ہو تو
تمامی اشیا راوس سے سلب ہونگے تھے کہ حسب خارج اسکی ذات بھی اوس سے سلب
ہوگی تو معلوم ہو کہ سلب الشی عن نفسہ معدوم میں جائز ہے جیسا کہ شارح تجرید نے لکھا ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حل اولیٰ میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب وہ پایا
پایا جائے کہ لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور حل متحقق ہوگا اور جب موضوع کہیں
نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اسوقت تو سلب الشی عن نفسہ بھی نہیں کہہ سکتے
کیونکہ آخر سلب کرنے کے لئے لحاظ میں اوسکا وجود ضرور ہے البتہ حل شائع وجود پر موقوف
کیونکہ اوسکا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اسلئے بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً کیا ہے اسلئے کسی قدر اسکی تفصیل بیان
کیجاتی ہے امکان دو وجہ و اتقناع کے دو مغضہ ہیں ایک مصدری انتزاعی جبکہ بحث منطق میں
ہوتی ہے وہ موضوع محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا نام ہے مثلاً کل انسان حیوان
اور کاتب ادھر بالجمہات الثلثہ۔ چونکہ امور انتزاعیہ کی حقیقت وہی ہوتی ہے جس کا وجود
نہیں میں ہوا اسلئے انکی حقیقت وغیرہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے مغضہ مصداق حل اور مناشی انتزاع ان معانی مصدریہ کے
ادراک انکا نظریہ ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔
وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق حل اولیٰ

ی پر
رضی
ذات

ناو

سبح
عین

بشی

وو

ماو

الوجود

بشرط

اس

جمع

ہے

ماہ

منشأ انتزاع ہے اور اسکا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک اشتغال عن
جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا مقتضی وجود ہونا
باقضائے تام۔

تیسرا وہ شے جسکے سبب سے ذات شئی متنازع ہو جائے ان معانی میں ہر ایک
خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں
مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اسوجہ
سب امور ثبوتیہ ہیں۔

بعض علمائے وجوب وغیرہ کو منحصر اسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور بھی
تقریری کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بعضی مصداق
ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجوب ہے جسکو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشأ اس اختلاف کا یہی معلوم ہوتا ہے کہ واقع نفس الامر میں جہاں کہیں
اعتبارات کسی شئی کے ساتھ ہوں نہ میں وہاں قضا یا بنا لیتا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت نہیں
ضرور ہوتی ہے سو جسکے اذہان پر غلبہ حکایت و تفصیل کا ہو وہ انتزاعیت کے قائل
ہو گئے اور جسکی نظر نفس ذات اور محکی عنہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہو گئے
حسب تقریر بالا اصرار وجوب باعتبار بعض خواص صفت ثبوتی ہی اس طرح امکان باعتبار بعض خواص صفت

ایک احتیاج فی الوجود وغیرہ کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شئی
جس کے سبب سے ذات ممکن متنازع ہو۔ مصداق محل امکان اور منشأ انتزاع امکان ممکن
یہ امور ضروری ہیں ورنہ انتزاع منترعات بغیر منشأ کے لازم آگے گا۔ اور یہ بات
ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے یہ ظاہر عدمی ہے مگر چونکہ

وجودی مانا جا رہا ہے تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکہ وجودی
 نہ ہو رہے مگر جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں
 چنانچہ ہدایت الحکمہ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اس کے وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم
 آئے گا کہ وہ قبل وجود متع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شئی کا متع
 ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو جائے کہ وہ جائز نہیں۔ پہر وہ امکان چاہئے کہ وجود ہی
 اس لئے کہ اگر عدمی ہو گا تو منہ اس کے امکان نہ ہونگے اور اس میں اور لا امکان لہ میں کوئی
 فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو جائے کہ وہ باطل ہے۔

پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں
 اضافت ہے۔ اور نہ منفصل ہو گا اس لئے کہ امکان کسی شئی کا اس سے منفصل ہو کر قائم
 نہیں ہو سکتا تو ضرور ہو گا کہ اس کے لئے کوئی محل ہو اور ممکن نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل
 میں کمی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ ممکن نے امکان کے ثبوتی ہونے کو
 مسلم رکھا ہے۔ صاحب حکمتہ العین نے شیخ کا استدلال اس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا
 ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسه ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکان لہ لا میں
 کوئی فرق نہیں اس لئے کہ اعدام میں تماز نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب بھی کہ وہی ممکن نہیں۔
صاحب حکمتہ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور

امکان لہ میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لا امکان لہ میں امکان
 کی باکلیہ نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکان لہ لا میں اثبات امکان عدمی
 کا ہے۔ انتشار اس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات اور کا موضوع
 کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ فضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ

وہ سالہ سبب ہے۔

لیکن سائل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ غولان
وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محکم غنہ میں دونوں ایک ہیں
اسلئے کہ جہان وجود موضوع نہ ہو سالہ سبب اور موجبہ معدولہ متلازم ہونے کے شریک الباری
میں موجود اور لاموجود کا مطلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لاموجود اس موقع میں کہا جائے
اسلئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الباری مستنع باوجودیکہ
موجبہ اسکی صحت میں کسی کو کلام نہیں پہنچا دجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر متغیر میں
تاویل کی جائیگی تو ضروری ٹکھا جائے گا اس میں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو
بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکانہ لا اسے معدوم۔ اور جب
امکان اسکا معدوم ہو تو لا امکان ضرور صحیح ہوگا اسلئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ
معدوم ہو تو اسکا سلب موصوف سے ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امکانہ لا
اور لا امکانہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اسلئے کہ صفت کا عدم
خود فی نفسہ سلب الباطنی ہے کو تعبیر میں وہ علحدہ ہوں۔

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج
میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکانہ لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ وجود
میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے

مادہ ثابت کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اسلئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوت ممکن لا اور لا قوت ممکن ایک ہیں تو یہ موقع ہوگا بخلاف احتیاج ممکن لا ولا احتیاج ممکن کے اسلئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن ہیں اور قوت اسکی اس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکانہ لا کو لا امکان ممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان ممکن بدہتہ مستبعد ہے اسلئے کہ ممکن میں صفت امکان کی نہ ہونا قرین قیاس نہیں بخلاف اسلئے کہ امکان ممکن کا اس کے غیر نہیں نہ ہو تو کچھ قباحہ نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا ورنہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ یہ دلیل بعینہ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا ہے کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اس کے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب موافق نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہو سکتی اسلئے کہ صفت ہجودہ کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے پھر کیا کہ امکان اور وجوب کے عدلی ہونیکے لئے صرف بھی کافی ہے کہ

وجود موصوف سے اونکا متاخر ہونا منتهی ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر
اونکا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتھے۔

اس میں شک نہیں کہ ماہیات جب موجود فی الخارج مانی جائیں اور
وجود اونکو عارض یا اون سے متفرع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور
وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب براف نے
کہا ہے اور اسکا ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی
وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر ماہیات
کو وجودات خاصہ سے متفرع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہوا تو سب سے اشکال
ہی وارد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جیسے ماہیات وجودات خاصہ سے متفرع ہیں
امکان بھی متفرع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائے گا واللہ اعلم بحقیقہ الحال
اگرچہ وجود کا حال ضمنا کسی قدر بحث ماہیت میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر
اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز
ہے کہ ہر کس و نا کس اوس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں
کہ ہم موجود ہیں مگر اوسکی حقیقت اور کنہ ایسی نظری خفی ہے کہ بڑے بڑے عقلا اوسکی
ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اوس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فیض
خیر آبادیؒ نے الروض المجرد میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود معنی
مصدری بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور وہ کسی
حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اوسکے نشا و انتزاع میں ہے۔ اور
چونکہ نشا کی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اسلئے نشا انتزاع کا واقع

میں ہونا ضرور ہے۔ اس منشا کے تین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذہب ہیں۔

۱۔ شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گوسب پر اسکا اطلاق با اشتراک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقیہ کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اس میں بھی تفاوت ہے جو وجودات خواہر و اعراض ہو یا ہر دو ہی حقیقت ماہ الا اشتراک اور ماہ الامتیاز ہے۔

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین بقولہ کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہیں ہے بلکہ اتزاعی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ متسائین کہتے ہیں کہ ممکنات میں جو منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض تصوف و متفلسفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہے اور ہذا واجب ہے اور اشیا کی موجودیت مراد اسکی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے۔ اب اس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اسکو اتزاعی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی پہر اس میں بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی

اور کسی کے نزدیک صرف ممکن ہیں انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی کے نزدیک
 موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات ہے پہر اوس میں بھی اختلاف
 کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت ہمہ ممکنہ ہے اور کسی کے نزدیک حقیقت واحدہ غیر ہمہ اور غیر ممکنہ ہے اور
 اور کسی قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور با شتر اک نفلی سبب اوسکا اطلاق ہوتا ہے۔
 اس سے بڑھ کر کیا انشکال ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے
 ہیں اسلئے کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی
 یا منتزع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اسلئے درجہ کے عقلی جماعتیں ایسا مذہب قرار دے
 ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی دو جہاڑ ہے۔ اب انہیں کی عقل مصیب اور کسی عقل مخطی بھی جاؤ
 یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہوں کیونکہ واقع میں ہوا کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں
 ہو سکتا۔ اگر ہم اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہمارے عقل اون بڑے بڑے
 عقل کی عقول کے برابر ہیں ہو سکتی جنہوں نے اس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل
 ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان
 عقل کے برآمد و ذکر کرنے والے اوسکو کیونکہ ترک کر دیا غرض واقع کا حال سولے خالق
 جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت دریافت
 کر لے تو ہمیں اوسکا یقین کیونکہ ہوا سئلے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں رخنہ انداز یا
 کر رہی ہیں اس صورت میں اسکا عمدہ اور لطیفان بخش ہی فیصلہ ہے کہ جس بات کی خود خاتمی
 خبر دیدی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اوسکے سولے جتنے احتمالات عقل کے نہ
 ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھ کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو
 شخص کوئی چیز ناپا ہے اوسکے برابر دوسرا اس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

سب احسان خالق بے ہمتا بار سے شک کے ہیں اگر ہم اسکے بھی مانو ہیں کہ اپنے محض مجازی و شکر گزار ہیں
 کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله شاید یہاں یہ کہا جائے گا
 کہ محض مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہئے ماہیت کو اس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر
 بھی بات معلوم ہوتی ہے مگر اونسے تامل سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ماہیت انسان
 کے افراد میں ہے جسکے وجود سے ماہیت کا وجود ہو رہا ہے اگر ہم نہ ہوں تو ماہیت
 کا عدم بلکہ معدوم ہے۔ اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔
 علامہ صدر الدین شیرازی رح نے شو ابدال ربوبیتہ میں لکھا ہے کہ وجود کے
 سوا جتنی چیزیں ہیں سب وجود کے مسبب سے متحقق اور اعیان و افعال میں ثابت
 ہوتے ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے

لھیر بالا سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور نشاء
 انتزاع ماہیت کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ نہیں سکتا
 البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اس میں بحث نہیں
 کلام اس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور نشاء انتزاع وجود مصدری کا ہے اور سپر
 صادق نہیں آتی کہ اسکا تعقل ماہیت کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ
 سے ہے مسئلے کا ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی ماہیت اس قابل نہیں ہو
 کہ اسکا تعقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازی رح نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب ہے
 کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور انکی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر ہیں جن میں سے قوی اولہ
 حاصل بیان لکھا جاتا ہے۔

تقدم بالزمان ہوگا مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات
یہ جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اسکو بھی تقدم بالزمان
ہو تو زمانہ کے لئے وہ زمانہ لازم آئے گا اسی طرح تمام شیا کی موجودیت بالوجود
ہے اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو
بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفس ہو تو اسکو واجب
کہنا چاہئے کیونکہ واجب کے بھی معنی ہیں کہ اسکا تحقق بنفس ذات ہو

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفس ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ نقصا سے
ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفس کے یہ معنی ہیں کہ وہ
اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اسکا بذات ہو جیسے واجب تعالیٰ میں
یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف
محتاج نہ ہو باہیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ ان کا تحقق بغیر وجود کے
ممکن نہیں

حاصل یہ کہ وجود ایک امر غیبی ہے خواہ اس پر لفظ شتیق یعنی موجود کا
اطلاق سبب لغت ہو یا نہ ہو اور حکماً جب یہ کہتے ہیں کہ فلان چیز موجود ہے اس سے
اسکا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود زائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے
ہیں حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں زائد نہیں بلکہ
ذات وجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے
گو وہاں وجود زائد نہ ہو۔

اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے
جائیں تو محل اسکا وجود اور دوسرے مابیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلئے کہ
دوسرے اشیائیں موجود کے معنی سے لے لوجود ہونگے اور جب وجود پر ان کا محل ہو
تو اسکے معنی نفس وجود ہونگے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اس سے ایک نئی
معنی مراد لیتے ہیں یعنی نئے لے لوجود اس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو
اسکا مطلب بھی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس
یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہئے پہلے اس کے لئے تیسرا وجود
جس سے تسلسل لازم آجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیاء پر
اس کے معنی ایک ہی ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود سے کبھی
جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پرینے مابیات پر مثل ہے یا محض وجود ہے وہ مصداق
کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اس میں کچھ دخل نہیں۔
حاصل یہ کہ موجود کو معنی میں وہ شے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے
کہ وجود اسکو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی تشریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ الحاق کے مفہوم
میں شے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عام فصل میں داخل ہو جائے گا کیونکہ شے سے
مراد مصداق شے لے لفظ ہے اگر مشتق میں شے کا مصداق معتبر ہو تو اسکا
خاص کا مادہ ضروری ہو جائے گا اسلئے کہ ضاحک کے معنی جب شے
لے لفظ ہو تو اس شے کا مصداق انسان ہی ہے تو۔

الذات
بالزمان
بالموجود
وہو

وجہ

ما

لہ وہ

لین

اس

تین

جو

کے

تین

ہے

تو ضاحک کا ثبوت انسان کیلئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کا ثبوت اپنی ذات کیلئے ضرور ہے۔

رہا یہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ ثے جو ذکر کیا جاتا ہے سودہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت مقبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذائل

ہل الوجود موجود فالجواب انہ موجود یعنی ان الوجود حقیقتہ انہ موجود فان الوجود ہل الوجود اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اس کی وہی وجود کوئی چیز اس پر زائد نہیں۔

اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس وما فوقها من المفارقات آیات صفت وجودات محققہ اس سے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے پہر جو ان کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے۔ معلوم نہیں یہ تعارض کیسا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اولی قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد وجود ہوئی تو یہ کہنا پڑے گا کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اس کے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں صورتوں میں یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کو وجود نہ کر کے سوا دوسرا وجود ہے

چونکہ محدود و نون لوازم باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ لازم یعنی وجود و صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی الایمان میں محبت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اسکو محبت ہے وہی اس کے وجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اسکی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور زمان میں محبت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کیلئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اسکو زمانی بنانے کیلئے وہی زمانہ کافی ہے جو اس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اسی طرح ماہیت کو موجود بنانے کیلئے وہی وجود کافی ہے جو اس کے مقارن ہے۔

۳۔ دلیل اونکی یہ ہے کہ موجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پہر اگر ماہیت موجود کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اس کا موجود ہونا لازم آئے گا اور اگر ماہیت معدومہ کے ساتھ قائم ہو تو اجتماع یقین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہوئے وہ نہ موجود نہ معدومہ تو ارتقاء نقضین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اسلئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر بحسب نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے رہا یہ کہ اس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اسکا جواب

یہ ہے کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جسکی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جسکا حال
ابھی معلوم ہوا اور اسکی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم بیاض کے ساتھ قائم ہے جس کی
وجہ سے وہ جسم بیض ہو رہا ہے نہ سمجھ کہ کوئی دوسری بیاض اور سکو بیض کی ہو۔

اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت
من حیث میں اس طور سے ملحوظ و مقبر ہو کہ اون دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت
یا جو ماہیت بنے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود۔ ماہیت من حیث ہی کے
کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتفاع نقیضین واقع میں
نہیں ہے اسلئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اسلئے واقع میں ماہیت احد ہوتا ہے
خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے نہ لایبیا
حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے
کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے جس سے
حکم ہے کہ احد ہما کے ساتھ وہ تصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج میں عین وجود
ہے جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

صدر الدین شیرازی نے صدر شرح ہدایۃ الحکمت میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق
اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود یعنی موجودات
میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اسلئے کہ ہم اس چیز کا جب تصور کرتے ہیں
تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز جو دے یا نہیں اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر
زائد ہے پہر اس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے بیان شک کہ یہ سلسلہ
الی غیر النہانہ منتهی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ وجود موجودات ہر قول ہوتا ہے

وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کس ذہن میں آئیں سکتی اسلئے

کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز داخل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو انتزاعی ہونے کی بنا پر

اوسکی تخصیص کیجئے اوسکی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے

پھر وہ تصور میں کیونکر آئے۔ ہاں وہ مفہوم ذہنی وجود کے لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود

غرض جو تصور میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس لحاظ کو کوئی شک نہ ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں ہے لائل

اول لوگوں کو جو حکم نزدیک وجود انتزاعی ہی اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے وجود کی کمال درجہ

کی بے قدری کی۔ محققین حکما کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے

چنانچہ معلوم ثانی یعنی شیخ فارابی نے فصوص میں لکھا ہے فلا یکن الوجود مایة تنفیه المایة

لئے ما وجودہ غیر مایة لوجہ من الوجود فیکون اذا المبدأ الذی یصدر عنه الوجودات غیر الوجود

ذوالک لان کل لازم و مقضی و عارض فاما نفس الشی و اما من غیرہ و اذا لم یکن الہیوۃ للما یة

الشی لیست ہی الہیوۃ عن نفسہا ہی لہا من غیرہ و کل ما کان ہویۃ من غیرہ فہو ممکن لا بد لہ من علیہ

ولا یکن ان یدہب العلل الی غیر النہاۃ فیجب ان یتقی الی مبداء مایۃ لہا مایۃ الہیوۃ سید اسماعیل

تبریزی نے اوسکی شرح میں لکھا ہے اسی کیون ہویۃ عن ذاتہ لانه لا یکن ان یکون خارجۃ عن ذاتہ

کلیہ من ولا یکن ان یکون جزا لہا اتفاقا ولما بینہ من قریب فقیل ان مبداء الوجودات

یجب ان یکون الوجود لا غیر لیسے جس مایۃ کا وجود غیر مایۃ ہو وہ وجود کسی طرح

مقتضائے مایۃ نہیں ہو سکتا اور جب موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبداء ضرور ہے

جو موجود ہو تو وہ مبداء مایۃ متقرنہ بالوجود نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لائق

یا مقضی یا عارض ہو وہ وحوال سے خالی نہیں نفس شے کے سبب سے ہوگا یا غیر سے

اور جو مہیت نفس وجود نہ ہو اس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اسلئے کہ مہیت کو کوئی شے
 اس وقت لازم ہوگی کہ اس مہیت کا حصول پہلے سے ہو لے اور چونکہ مہیت بغیر وجود کے
 تصور نہیں اسلئے وہ کسی شے کو تقضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اس کا
 وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جبکہ وجود غیر سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جبکہ لئے علت کی
 ضرورت ہے پہر یہ مہیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے
 واجب ہے کہ ایک ایسا مبداء ہو کہ اس کو سوائے وجود کے کوئی مہیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود
 اس سے ثابت ہو کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

تشریح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کے اعتبار سے
 تین ہیں اولیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالذات ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی
 اور ایک وجود مغائر ذات ہے اور اون دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے
 اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور تصور دونوں ممکن ہیں بیکل مہیات ممکنہ کا حال ہے۔
 دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں
 چونکہ ذات اور وجود میں مغائرت ہے اسلئے تصور انفکاک ممکن اور تصور محال ہے
 یہ صورت تکلمین کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرا مرتبہ یہ ہے
 کہ ذات وجود بحت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اسلئے اس کا
 انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ تصور میں۔

حکما یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور
 انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزہ ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو نشاۃ الوجود
 وجود مصدری ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقتی کے نگاہ سے دیکھا جائے اور اثر بھی نہ پھیرے۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ وجود جو نشانہ انتزاع وجود صوری ہے جس سے
 ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک ہی چیز ہے۔
 امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ مقبرہ فلاسفہ کا اتفاق اس بات
 پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر با شترک لفظی نہیں جیسے
 عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ جو
 کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انھوں نے اس دعویٰ پر کئی دلیلیں قائم کی ہیں۔

(۱) ہم بابتہ اس بات کو جانتے ہیں کہ انتقام مقابل ثبوت سے پہلے اگر ثبوت
 کا ایک مفہوم نہ ہو تو انتقام کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علم ضروری کا انکار
 لازم آجائے گا کہ کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی اور نیز یہ قسمت حاضر
 نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) مورد قسمت یعنی قسم کو ضرور ہے کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو سیکو
 سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے
 کہ سوائے لفظ عین کے دو قسم کمین اس لئے کہ اس وقت مسلمے عین منقسم ہوگا جو مشترک
 معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہے
 کہ وہ مشترک معنوی ہے لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود
 وہی ہے جس میں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود
 میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اس بات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو
 موثر کے موجود ہونے کا یقین ہو جائے گا پہلے اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر ہے

یا ممکن اور جو ہر سبب یا عرض تو اس شک سے اس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت ہو
ہے کچھ شک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں بین
تو دوسرے میں داخل ہو جائے گا بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجوب کا یقین ہو
پھر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے اعتقاد
میں بھی شک پڑ جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ موجودان تمام چیزوں میں مشترک معنوی ہے۔
(۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری

طور پر ہوگا حقیقت میں وہ بھی اس کا قائل ہے اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز
کا وجود برخلاف دوسری چیز کے وجود کو ہمہ پنی کوئی مشترک دیاں نہیں تو ان میں کوئی ایسی
چیز نہ نکلے گی جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہانہ
ہونگے اس صورت میں ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے
یا نہیں حالانکہ اس بات کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائے گا کہ وجود سب میں غیر
مشترک ہے اس سے ظاہر ہے کہ بھی ایک حکم اس بات پر دلیل ہے کہ وجود سب میں مشترک
ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مٹا رہا ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیامیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سوادیت میں متساوی ہیں
اور یہی بات عام طبائع نوعیہ میں ہو کر رہی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد
وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ان تضایا کا انکار کر کے یہ کہنا پڑے گا
کہ اشیا میں تباہی نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے۔

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو
تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکرر ہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے اگر لفظ

قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں۔

ان دلائل سے قول ان لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر باشرک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں قطع نظر اس کے فلسفہ کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں۔

اس کے بعد امام نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہو کہ اللہ تعالیٰ کا وجود میں حیث ہو وجود تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے۔ اب یہاں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منزه مثل اور موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا اول ممکن کا مذہب ہے اور دوسرا اکثر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پرزاد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی محتاج ہو تو وہ ممکن ہو گی۔ جب جو واجب کا ممکن ہو تو اس کے لیے سبب کی ضرورت ہو گی۔ یہ وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی غیر لازم آئیگی جو محال ہے اور اگر ماہیت جو تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہو گی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم اشے علی نفسہ لازم آئے گا جو باطل ہے۔ ہم کہیں گے کہ وجود وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہو تو حال ہی خالی نہیں یا عارض ماہیت ہو تو مقتضی ہو گا یا عارض نہ ہو تو مقتضی ہو گا یا وجود فون کو مقتضی نہ ہو گا۔ اگر عارض ہوئے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحد چنان ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں بحسب مقتضائے ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائے گا اور اگر

مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں۔
 اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید
 ساتھ مقید ہونا کسی سبب مفصل سے ہو گا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود
 واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام نے پہلے آگے چل کر کہا کہ وجود
 من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت واحدہ نوعیہ سے اسلئے جائز نہیں کہ نقصا
 طبعی اس کا بدل جائے پہلے یہ کیونکر صحیح ہو گا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اس کا محتاج
 ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور شرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات میں اس قول کا جواب
 بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ امام نے جو خیال کیا ہے
 کہ اگر وجود عارض ماہیت نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ماہیت موجود و واجب
 تمام وجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائے گی ورنہ وجود کا اطلاق
 وجود واجب پر اور ممکن پر با شترک لفظی ہو گا سو یہ غلطی ہے اور نشان غلطی کا یہ
 ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی
 کلی کا اطلاق اشیا مختلفہ پر یا تشکیک تاہی کو وہاں شترک لفظی حیوین میں ہو نہیں سکتا بلکہ ایک
 معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اس کا اطلاق ہو جیسے انسان کا
 اطلاق ہوتا ہو بلکہ مختلف طور پر اس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو
 یا بالاولیۃ و عدم اولیۃ یا بالشدہ و الضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اس کا
 اطلاق مختلف اشیا پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور
 جوہر و عرض پر بالاولیۃ و عدم اولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدہ

والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لاطعی السوا واقع ہوں یعنی
 اوسکا اطلاق اون اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اون اشیاء کے زمین مابیت ہوں گے نہ جزو مابیت
 بلکہ عارض خارجی ہونگے خواہ لازم ہوں یا مفارق مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے
 اور ہاتی دانت کی بیاض پر بھی گر ان دونوں پر وہ ایک طور سے مقول نہیں اس لئے کہ
 ان دونوں بیاضوں میں فرق ہیں ہے اس وجہ سے بیاض ان دونوں بیاضوں کی نہ مابیت
 ہوگی نہ جزو مابیت بلکہ اون دونوں کے لئے لازم خارجی ہے اسلئے کہ ان کے ہر دو طرف
 متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جنکی بالقوۃ نہایت نہیں اور زادوں کے
 اسماء تفصیل میں مثلاً بیاض کے مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور اون سب پر بیاض ایک ہی
 معنی سے مقول ہے اس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے۔ چونکہ وجود
 واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اسکے واجب پر بھی
 مقول ہے اور ممکن بھی جسکے ہویات بے انتہا ہیں جسکے نام تک نہیں اسلئے وہ کسی کا
 مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب
 اور ممکن میں کسی طرح ساوی نہیں ہو سکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہوا تھی۔

محقق جو کہتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے
 وہ لازم خارجی ہے اوسکی ذاتی نہیں سویہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید و ضعیف آخر
 بیاض ہی کے انواع ہیں بہر بیاض کے جنس ہونے میں کیا تامل ہے اگر تعمق کی نظر سے
 دیکھا جائے تو شدہ و ضعف وجوہ تشکیک سے معلوم نہیں ہوتی اسلئے کہ خصوصیات تشخص
 کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً
 زید اگرچہ ایک عالم ہوتا ہے مگر اوستہ صفات کمالیہ انسانیہ کے ساتھ متصف ہو اور عمر واد

عاری ہو تو بھی ان دونوں پر انسان کا اطلاق علی السویہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس عوارض فضول سے اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک وغیر ضاحک سو وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا پھر شدۃ وضعف جو افراد کلی میں پائے جاتے ہیں ان سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ الوان جو کلی مشکک قرار دئے جاتے ہیں اوسکی وجہ بھی کھی جاتی ہے کہ اوتھکے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوی مثل بیاض برف نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجے بڑی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق دکھائی دیتا ہے کہ اوس کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اوسکی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متواطی ہے یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالعہ نے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی ہوگی کہ تشکیک وہیں ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں تفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہوں مگر چونکہ انسان کے مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں حالتوں میں حیوان ناطق وہاں صادق آتا ہے اسلئے انسان نسبت ان افراد کے کلی مشکک نہیں گوارا عوارض میں بتاؤں کلی ہو۔

اب یہ کہنا چاہئے کہ شدۃ وضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آیا اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اس کو مثل انسان کے متواطی کہنا ہی موقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اس کو بیاض کہتے ہیں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو بھی بیاض کہتے ہیں اور عالج کی بیاض کو بھی

بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ باقی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر روشنی کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور شک ہوتا ہے تو مقابلہ کے وقت۔

اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک بالاشتراك لفظی کہیں تو ضرور ہے بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ ماہیت بیاض دونوں میں یکساں اگر تفاوت ہے تو ان جزئیات متقابلہ میں ہے۔

تشکیک توجہ ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق آجاتا حالانکہ اوسمیں کوئی فرق نہیں آتا اسلئے کہ دونوں بیاضوں میں متقابلہ کے وقت جو فرق محسوس ہوتا ہے اس کا انتشار یہ ہے کہ عقل بود و ہم برف سے کئی امثال بیاض علاج کے استراع کرتی جس سے شدہ بیاض برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ یہ صفت اس فرد کی ہے جس سے وہ استراع ہو رہا ہے کلی کو اس سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں اس وجہ سے کہ لوازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید مشرق بصر ہے اور بیاض ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لوازم اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علحدہ ہے جسکے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کی جائے کہ بیاض علاج کے دو چند ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جسکے افراد بکثرت ہیں علی ہذا القیاس دوسری بیاض سے چند بیاض علاج ہو اسلئے افراد بھی بکثرت ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائیں گے سب ماہیات کلیہ ہونگے جو باہم متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں جنکی جنس بیاض

لفظی ہے چونکہ ہر درجہ کی شدہ وضعف ایک مابیت جدا گانہ ہے اور شدہ وضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اسلئے یہ دونوں اون مابیتوں کے فہم نہیں ہو سکتے بلکہ ان کے امتداد اور مابیتوں کی فصول کی طرف ہو گا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنے والی ہو گی اور یہ اون کے عوارض ہونگے اس صورت میں کوئی مابیت ان مابیات متبائنہ سے ایسی نہیں جو شدہ وضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ وضعف کے ساتھ تصف ہو نیکی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فصول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مصداقی اور مابیات متبائنہ کے شدہ وضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہونگے جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک وغیر ضاحک سے مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ آئے کلی مشکک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدہ وضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک نے شرح مسلم میں لکھا ہے۔
 فالقول الفیصل ان وجود تشکیک منحصراً فی الاقدیمہ والادلویۃ بل فی انسانی

اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقیین کے نزدیک مابیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں کہ عرضیات میں تشکیک ہوتی ہے اور اراض میں نہیں اور ہر فریق کے دلائل بکثرت اور اون میں رد و قبح بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اور سے زیادہ متعلق نہیں اس لئے ضرورتاً اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہونے سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر ہے تو اس سے اتنا تو مفہوم ہو سکتا ہے کہ جب وجودی مراد ماب الوجودیت ہو اور وجود مشترک لفظی ہو بلکہ

واجب اور ممکن میں سادہ سی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دے گا کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سرانمل قلب مابیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہو کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جوہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں۔

کچھ بات یہ ہیں کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقتہً واحدہ نہیں ہو سکتے تو جوہر و عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جوہر و تشکیک میں مشابہت کے سخت مخالف ہیں
حکمت اشراق میں بھی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت میں اشتداد ہوتا ہے جیسے انسان کی حیوانیت نسبت چمڑ کی حیوانیت کے اشد ہے۔ دیکھئے اشد و ضعف کی مثال میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

ہاں یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کیا جائے جو دونوں کے لئے عرض عام ہو۔ مگر اس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منترع ہوا تو اس کے معنی ذہن میں ایک ہوں تو ان کا منشاء انتزاع ہی ایک ہی قسم کا ہو گا مثلاً قیام کو جب ہم زید و عمرو سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے مضمے ہوں گے جیسا کہ مصداق ایک ہی قسم کا ہو گا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کا منشاء انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشاء انتزاع مثلاً ہیئت قعود یا حرارت۔ پھر جب وجود کے معنی مصدری ہمارے ذہن میں ایک قسم کے ہوں تو اس کا منشاء انتزاع کہیں جوہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل امام نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں سادہ سی ہو تو

وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اسلئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض
ہو، وہی قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدین نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر
وجود ہے وہ معلول ہے اسلئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونیکی
وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان ہونیکی وجہ
سے موجود ہے اسلئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود ہو کیونکہ عدم کی حالت میں
وہ کچھ بھی نہیں پر جب وہ موجود ہونیکی وجہ سے انسان ہے اور باوجود اسکے یہ کھا
جائے کہ وہ موجود انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونیکی
وجہ سے موجود ہے جس سے قبل وجود وجود لازم آئے گا جو محال ہے اس سے ثابت
کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اسکا کیا جائے تو قیضیہ ہے
کہ جو معلول نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ جو وجود منشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں اور
جب معلوم نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت
ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کچھ اور ہوا اور ممکن میں کچھ اور تو معلول ہوا کہ
اکل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہو کہ سلسلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔
اسی مقام میں مرزا جان نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے
نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بذاتہ۔ اور موجودیت اسکی بنفسہ ہے اور
عین واجب تعالیٰ ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے
ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جسکی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود

متعدد حیثیت شمس واحد ہے اور شمس متعدد۔

اس مقام میں علامہ سید شریف نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی
اسوجہ سے نہیں ہو کہ وہ عین واجب ہے اگر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے۔
اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ وہ فرداوسکے اگر مجرد ہوں تو لازم آئے گا
کہ وجود باوجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کے ساتھ دوسری چیز بھی ہو تو
ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے انتھی کلامہ۔

صاحب ہدایۃ الحکمتہ نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جس کا
اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالتواطو رہو سکے اسلئے کہ اگر واجب وجود میں ممکنات
کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ میں حیثیت ہی تین حال سے خالی نہ ہوگی یا تجرداوسکے
لئے واجب ہوگا یا لا تجرد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہوں گے۔

اگر تجرد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرد ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیے
حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اسلئے کہ ہم شکل مسج کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح
مساوی گہیرے ہوئے ہوں اور اوسکے وجود میں شک ہو تا ہے اگر وجود ممکن اوس کی
نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور شکوک نہ ہوتی۔
اور اگر وجود کو لا تجرد واجب ہے تو نفع ذی اللہ واجب بھی مجرد نہ ہوگا اور اگر
دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کا بھی
غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے انتھی

صدر الدین شیرازی نے صدر امین لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک
حقیقت ہے جس کیلئے جنس ہے نہ فصل نہ اوسکو کلیت عارض ہے۔

اور وجود کو کلی کہا جاتا ہے وہ منہی مصدری ہیں جس کا تصور بھی ہے اور
 جہاں ادا کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالف نہیں بلکہ اشکال
 صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر اذہ نہیں بلکہ تعین اور تمیز اول میں
 نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر حسب
 مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہوا کرتا ہے غرض اختلاف ہے
 تو مراتب وجود میں ہے مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولی
 اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو جہاں پر مقدم ہیں اور جو
 اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفاقی وجود مادی سے اولی ہے۔ اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے۔
 کہ مثلاً میں جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً ہیولی پر مقدم ہے اور ہیولی اور صورت جسم پر مقدم ہیں
 سو ادنیٰ مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے
 یا جسم کا جسم پر یا اس کے دونوں جزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود ادا کیا ہے کہ وجود
 ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیہ اور معلولیت اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو
 اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں اولیٰ کے
 نفس ہویات عینہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اس میں دخل نہیں۔ غرض
 جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو سکے انتہی کلام۔
 اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اس کو یہ وجود
 کہنا اولیٰ ہو گا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں تھی
 یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ عدم سے آئی کیسے کیا اندر بھی

جیسے پہلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طی کرتے ہوئے وجود تک آئے
یا کوئی اور صورت ہے۔ ادنی تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی
تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود
کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کے قابلیت بھی ہو
ہونے کے بعد ہی اس میں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک
علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم الہی سے
نخل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی غرض اس میں کوئی
شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخارج وجود کے پہلے عدم محض تھی۔

اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے
یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اس کی
تصیح کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ گما قال وقد جوز

ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل
لخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود

او صفة اخرى لان السبب مقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود في ماهية
کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اسلئے کہ
سبب مقدم فی الوجود ہوا کرتا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی
محقق طوسی نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود فی سائر الصفات
بمثنا ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماہیة توجد بسبب الوجود

یعنے کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد پھر ماہیت کو معرض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا مستفرد بے موقع ہوگا۔

جو لوگ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اور ہکا یہ ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور جو کہ ماہیت کو اسکا موضوع کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب عین ذات ہے پھر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکر مسلم ہوگا عرض ماہیات ممکنہ میں اس خیال سے کہ وجود ماہیات کے ساتھ پایا جاتا ہے یہ کہنا کہ وہ عرض ہے خالی از تحکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جو ہر ہوں جیسے ہیولی و صورت یا ماہیت عارض ہو اور وجود معرض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معرض کیلئے ہونا چاہئے۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے لوازم وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم ادن میں نہ ہوں تو بحسب قاعدہ مسئلہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو درست خیال میں آئے لکھے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص میں موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع میں ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ بحسب تصریح شیخ ماہیت اسکی محتاج ہے

(۲۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اس کے موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارات کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۲۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کیلئے وجود کی ضرورت اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے گا جو محال ہے چنانچہ شیخ رئیس نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ صدر الدین شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجود فی موضوعاتہا سوی ان العرض الذی ہو الوجود لہا کان مخالفا لہا لاجتہاد الی الوجود حتیٰ یلکون موجودۃ واستغناء الوجود حتیٰ یلکون موجودۃ لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسه یعنی ان للوجود وجود اکمل کیونکہ للبیاض وجود بل معنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الغیر یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اسلئے انکا وجود فی انفسہا انکا موضوعات ہی میں ہوتا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اسکی نسبت یہ کہنا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسه غلط ہو بلکہ او میں یہ کیا بائے گا کہ اسکا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع ہے (۲۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۲۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔

(۲۶) اعراض میں کون اشے للشیء صادق آتا ہے مثلاً کون البیاض للحم

اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الہامیتہ ہے نہ کون الوجود الہامیتہ
کما مر۔

۱) کمال اعراض میں ثبوت الہی لاشی فرغ ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے
جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود
ماہیت کا سبب اور اس پر مقدم ہے کسی طرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا۔
صاحب افق البین نے جب دیکھا کہ مشائخ کے نزدیک وجود عارض
ہے اور عارض کیلئے حسب قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود میں
یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر نکالی کہ وجود
سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے تو فرحیت صادق آجائی
جن سے وجود کا عارض ہونا قریب قیاس ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت
لاشی ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے۔
اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔

مولانا ماجر العلوم نے شرح مسلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرحیت مثبت لہ
اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرحیت صادق آجائے وہ غرض اس اصلاح سے بھی
حاصل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اس وجود کے
تیا م کی حکایت لیجائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بے شک فعلیت مثبت لہ کی
فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشاء انتزاع کی فرع ضرور ہو گا مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔
دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ
وجود ایسی شے نہیں جسکی وجہ سے تقرر ماہیت ہو اور بلکہ خود تقرر اور حدیث ہی کا نام

وجود ہے۔ پہر جب وجود میں فعلیت و تقرر ہا میت ہو تو فعلیت ہا میت کی فرع کیونکر ہو سکتے
اس صورت میں قاعدہ مسئلہ یعنی ثبوت الشی للثبوت ثبوت مثبت کہ کو بدل کر فرع فعلیت مثبت کہ
مفید مدعی نہیں ہو سکتا۔ الغرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت کہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیت مثبت کہ
اس سے ثابت ہوا کہ وجود کہہ اور یہی چیز ہے جو اغراض کے قائل نہیں ہو سکتا۔

۸۵ ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اس کو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی
عرض جو ہر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولیٰ واقعہ ہے اور بعض
میں برخلاف اسکے۔ سو وہ ہماری غرض کو مضہ نہیں اسلئے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور
صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات
بدلائل ثابت ہوگی کہ وجود طبیعت نوعیہ ہے جس کا اطلاق افراد پر با شراک لفظی نہیں جیسے
عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے جنکی ہامیات متبائن ہیں بلکہ اسلئے معنی
سب میں ایک ہی ہیں یعنی مابہ الموحیہ۔

شیخ نے شفا میں لکھا ہے نقول الان انہ وان لم یکن الوجود کا علت چیفا ولا مقولا
بالتساوی علی ما تحتہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول ما یكون للہا ہیتہ الہی الجوہر ہرک

لما بعدہ وادہ موصی واحد علی النوا الذی اوٹانا الیہ فلیحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل لذلک
کیونکہ علم واحد متکفل بہ کما ان الجمع ما ہو صحی علما واحدا۔ یعنی اگرچہ وجود جس اور اپنے افراد پر
مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جس کو عوارض لاحق ہوئے ہیں اور
خاص کرتے ہیں۔

۹۱ ہا میت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے

اس لئے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اس میں
 دوسری چیز جو کہ قیام کا سبب موضوع ہو اور اس دوسری چیز کیلئے وہ مثل جزو نہ ہو
 جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہے گمانالشیخ فی الشفاۃ
 الموضوع لفظی بہ ماصار بنفسہ ونوعیتہ قائم ماصار بہ بالان یقوم بہ سے فیہ لیس کجزو منہ وقال
 دکان الموضوع مایکون فیہ الشئ و لیس کجزو منہ و ہونی المحل لیس کنشی المحصل فی مشی ذالک الشی
 قائم بالفعل تو قائم بقیم الحال فیہ بل بذال محل جنانہ اسمائیم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ انما یحصل بہ
 البصیر لہ نوعیتہ باجماع اشیا جملتها یكون ذالک النوع انتھے
 دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہو سکتی ہے جس میں وجو
 قائم ہو اور ماہیت اس کو قائم کر سکے۔

(۱۰) محل میں صرف اختلاف وجود کا ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی
 عرض کا اس درجہ میں اختلاف نہیں ہے۔

جب ان وجود سے معلوم ہو کہ لوازم اعراض کے اور میں اور لوازم
 وجود کے اور۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم
 ہوا کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہ ہر ماہیت ممکنہ کا ہے۔ اور جو محتاج الیہ
 ہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور کبریٰ کا ثبوت تقریر
 سابق نے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور
 جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جوہر اور معدوم ہونا
 وجود کا اس حالت میں کہ موجود ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر جو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سوا و سکی وجہ یہ ہے کہ جب وجود بھی معدوم
 تو دنیا میں کو چیز موجود نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت قبل اقراران وجود معدوم ہے ہر جب
 وجود بھی معدوم ہو تو اذن و دون معدوموں کے مقارنت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکتی
الحاصل دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقرانی و استثنائی سے ثابت ہے کہ

بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جوہر ہے
 اب ماہیت کو دیکھنا چاہئے کہ اس پر جوہر پتہ صادق آتی ہے یا غیرت
 اگر اس کو ہم جوہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اسلئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود
 کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود
 اس کا موضوع ہو تو بے موقع نہ ہوگا اسلئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود
 مستقل نہیں ہوتا بلکہ اس کا موضوع میں ہونا ہی اس کا وجود ہے اسلئے کہ وہ اپنے وجود میں
 موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اس کا موضوع میں ہونا نفس
 وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں

(۱) ماہیت کو فی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج

ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا

ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض

سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے مابیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر
صادق آ رہے ہیں تو مابیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہتے ہیں کیا تا مل خصوصاً ایسی حالت
میں کہ وجود کا جوہر موزا بال لائل ثابت ہے۔

یہی بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دوسری ہے
مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔
سابقاً بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکماء لایصر عن الواحد الا الواحد کے قائل
ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکہ الارار ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہوگا۔
حکماء نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلیں
قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے
ممکن نہیں پہر وہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو وہ چیز و کما صدور واجب سے لازم آئیگا
جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا
اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم ہیوئے و صورت سے مرکب ہے اور صدور
جسم کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف ہیوئے یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی
کیونکہ اون دونوں میں تلازم فی الوجود ہے۔ پہر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ
فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول
ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں
کر سکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ نفس کی فاعلیت کیلئے بدن شرط ہے پہر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور

ثابت ہوگا اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا جب معلول اول نہ عرض ہو سکا نہ جسم نہ میوے نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جو ہر مفارقت فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو یعنی عقل۔

اگرچہ کہ اس دلیل میں کمی اعتراض ہیں جو خوف تطویل ترک کر دے گئے مگر ایک ابرہت قابل غور ہے یعنی یہ قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہو تا ہے غشا اسکا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً شرق کی طرف جاتے ہیں تو اس وقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اس وقت دوسرا تصور جو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اس پر ادھون نے قیاس دیا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا۔ پہرا استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ عقولات میں حق تعالیٰ نے کچھ ایسی وسعت دی ہے کہ ہر شخص اپنے دماغ پر کچھ نہ کچھ متلا کر ہی لیتا ہے بھی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب دے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل انکی دانست میں بہت صحیح اور مسکت ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلوم جاتا ہے اور جب زور طبیعت طرہین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں۔ فرض مسکند کو پر حکمانے کسی دلیلین قائم کیں۔

ایک وہ جو ہمنیار کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واقعہ حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً آ، اور ب، تو لازم آئے گا کہ اوس سے آ، صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ آ، کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اوس سے ب، صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ ب، غیر آ، ہے تو اوس وقت یہ صادق ہے کہ آ، صادر نہوا اور صدور عدم صدور (۱)

کا ایک جہت سے ہے اسلئے کہ کلام اوس واحد حقیقی میں ہے کہ جہان بالکل تعدد و جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ دب کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر آء صادر ہوا لیکن وہ صدور آء کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اوس کا عدم صدور آء ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوع میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اسلئے کہ صدور دب، و صدور غیر دب، لازم آیا نہ یہ کہ صدور آء، و لم یصدر آء، جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کہیں دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہو (مثلاً آء اور دب) تو جس جہت سے کہ اُس سے آء واجب ہوتا ہے دب، ہوگا اسلئے کہ علت کو معلول میں کے ساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کے ساتھ نہیں ہوتی ورنہ ہی معلول کو اقتضا کرے گی کوئی وجہ اولیت ہوگی پہلے اگر دب بھی اُس سے واجب ہو تو اُس جہت ہوگا جس سے آء واجب ہوا تھا کیونکہ کلام اوس واحد حقیقی میں ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ آء جس جہت سے واجب ہوا اوسی جہت سے دب، واجب ہوا اور جب نہ ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول میں کے ساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کے ساتھ ہو البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کے ساتھ اوسکو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کے ساتھ نہیں ہو سکتی۔ پہر سچ ضرور نہیں کہ ہر ایک کے ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کے

ساتھ اوس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ اوسکے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائیں اسلئے کہ علت کی وجہ سے اون میں صرف وجود ایک گناہ حقائق اس صورت میں تعداد اونکا بحسب تعداد حقائق ہوگا اور وہ علت بیحد بحسب خصوصیت ذاتی مقتضی اون سب کے وجود کی ہوگی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی بہت سے حاصل ہو۔

اور کہی دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہوگا کیونکہ دونوں صدور ملحدہ ہیں پہر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتقاع نقیضین لازم آئے گا یعنی عدم صدور (آ) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہیں اگر صدور واحد حقیقی نہ ہوتا تو ممکن تھا کہ صدور ایک بہت سے ہو اور عدم صدور دوسری بہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو چیزیں نہیں نکل سکتیں اسلئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کہے غرض خیرین جلالت اور عدم جلالت دونوں جمع ہیں کیونکہ اوسکے ننگ پر عدم جلالت صادق ہے۔

حل اسکا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پہر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اوس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کہی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (آ) صادر ہو تو

دلیس آ، صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

جواب۔ نقیض مصدر عنہ آ، کا دلم مصدر عنہ آ، ہے نہ (صدر عنہ دلیس آ) تو ظاہر ہے کہ دلیس آ، اوس سے صادر ہو سکتا ہے۔

اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو قبلیت ذاتیہ اور اوسکو معلول محین کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اوس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضائے اولیٰ نہ ہوگا۔ بہر جب علت موجودہ ذات بسیطہ جو محین کسی قسم کا کثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اوسکے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں پہنچا اگر اوسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اوسکے ساتھ بھی اوسکو وہی خصوصیت ہونی چاہیے جو دوسرے کے ساتھ نہیں حالانکہ واحد حقیقی ہونیکی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کے کھل نہیں سکتی پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت تو جب ہو کہ معلول خاص کے ساتھ وہ اوس قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اس کا وہی ہے جو مذکور ہو اگر علت کو معلول کے ساتھ ایسی خصوصیت چاہیے کہ غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کے ساتھ وہ خصوصیت نہ ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت دو معلول صادر ہوں تو غہوم ایک علت ہونے کا دوسرے کی علت کا مغائر ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی شے احد المتغائرين کے ساتھ وہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہو گئیں یا موصوفہ

و جو صفتوں کی ہوئی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور جب تاثر معلول متلزم کثر فاعل ہو تو وہ حکم
عکس نقیض وحدت فاعل متلزم وحدت معلول ہوگی۔

جواب۔ اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو
اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علت کا معنایہ ہوگا مفہوم ذات بسیطہ سے جب
تعقل اسلئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ نہیں تو
یہاں بھی وہ بسیطہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے۔

ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کئی چیزوں کا قصد و ممکن ہوتا تو تعدد اور اشتداد
آثار متلزم تعدد اور اختلاف مؤثر نہ ہوتا اور تعدد و آثار سے تعدد مؤثر پر استدلال نہ ہو سکتا
حالانکہ اس قسم کا استدلال محض میں شائع ذرائع ہے مثلاً نار اپنے قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے
اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیا جا

جواب۔ جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا
کہ آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد و آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے
کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور تعدد و آثار بلا متخلف نہ کہتے
تو ممکن تھا کہ ان سے اختلاف و تعدد مؤثرات پر استدلال کر کے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا حالانکہ
تعدد اور مختلف آثار میں گرم مؤثرات کے متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔
اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو

خلف یا تسلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اگر وہ مصدر آ، کا بھی ہو اور دب، کا بھی تو
مصدریتہ آ، کی غیر مصدریتہ دب، کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے
ہو سکتا ہے پھر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو اس کی ترکیب لازم الٰہی

حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جس طرح د آ، اور دب کا
مصدر تھا او انکی مصدر تہو کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدر تین کسی غیر کی طرف مستند نہیں و نہ
واحد بذاتہ د آ، اور دب کا مصدر نہ ہوتا۔ پہراون مصدر تہو میں کلام کیا جائیگا
کہ مصدر تہو کی مصدر تین اگر واحد میں داخل ہوں یا اوس میں سے ایک داخل ہو تو کیوں
لازم آئے گی۔ اور اگر خارج ہوں تو پہراون مصدر تہو میں کلام ہوگا جس سے مصدر تہو میں
تسلل لازم آئے گا۔

جواب۔ ہم شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدر تین خارج میں مگر چونکہ وہ امر اعتبار
ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں اسلئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اسلئے کہ محتاج موجد کی وہ چیز ہوتی ہے
جس کا وجود خارج میں ہو۔ اس صورت میں مصدر تہو کی مصدر تہو کا وجود نہ ہوا جس سے تسلل لازم آئے
اور اگر تسلیم ہی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں اسلئے کہ امر اعتبار میں تسلل متعین نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجدہ کا وجود قبل معلول ہونا ضروری ہے۔ اور یہ بھی
ضروری ہے کہ معلول معین کے ساتھ علت کو ایسے خصوصیت ہونا چاہئے کہ اس کے غیر کے ساتھ نہ ہو
ورنہ اقتضا اس معلول خاص کا اس کے غیر سے اسلئے نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر مصدر میں مصدر
کو قبل صدور کے صادر کے ساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کے ساتھ نہ ہو اس خصوصیت
کو ہم مصدر تہو کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے بیچ میں سمجھا جاتا ہے۔
اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ
خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی پہراگر دوسرا بھی صادر ہو تو وہ خصوصیت بھی بحسب ذات
فاعل ہوگی کیونکہ وہ ان سولے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورت میں کسی
معلول کے ساتھ اس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو تو

چاہئے کہ وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ مخلوق کا تعدد و فرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں تغایر ہو اگرچہ بالا اعتبار پر نہ تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر دو علتیں مرتب ہوں اس صورت میں فاعل جمع جہات سے واحد ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضع کے ہے اگر وحدت حقیقیہ کے مفہوم میں غفلت نہ کی جائے تو رد و تدرج کی اوسمیں کوئی بات نہیں۔

جواب۔ کیون جا ئز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کے ساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ ان کے غیر کے ساتھ نہ ہو پہلوس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اوس سے صادر ہو جائے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایک کے ساتھ جدا گانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ مبدائی نفس الامر میں سلوب کثیر کے ساتھ تصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلوب کے اعتبار سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعلق میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی اشیا کے ساتھ مختلف طور وں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ حق تعالیٰ سے صادر ہونے میں کوئی استبعاد نہیں اور اوس کا واحد حقیقی بحسب الذات ہونا اکثر تصدور کا منافی نہیں ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود میں جمیع الوجوہ واحد ہے حکمائے اس تریہ میں اس قدر غلو کیا کہ صفات کا سبھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کے ادراک میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیا کیلئے مشترک استغناء ہے اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اسکے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفسی صفات پر حکمائے کسی دلیلین قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اسوجہ سے کہ موصوفہ کی طرف محتاج ہے ممکن ہوگی اور ممکن محتاج علت ہے تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئے گی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد میں جمیع الوجوہ اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے ہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔

یہی بات کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سوا و سکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اسلئے کہ فاعل تمام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اسکو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ اسکا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متضامین ہوگا اسلئے کہ دونوں کے لوازم میں تنافی ہے اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متضامین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کے ساتھ استیصال شرط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوفہ بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ چاہئے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورت میں جس طرح فاعل کو مفعول کے ساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کے ساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اگر یہ لحاظ ہے کہ نقطہ قابل کے ساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کی جائے اس صورت میں فاعل کے ساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کا فی الجملہ موجب ہوتا ممکن ہوا اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورت میں امکان وجوب بالغیر اس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اس کا ایک جہت سے صادق آیا جو جماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہ ہوا کیونکہ قابل بھی یہاں ہوتا مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت متنازع فیہا خارج ہوگئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہوا جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض ماخوذ فیہ میں فاعل و مفعول میں جرات ہے یہی قابل و مقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوئے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

سوال۔ صورت مفروضہ میں وجہ تین مکمل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی چیز نہیں تھے کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب۔ یہ تو مصادرہ علی المطلوب ہوا کیونکہ نفعی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اوہیں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اسکی قابل اور فاعل

ہوگی اور وہ محال ہے۔ اور جب فاعل و قابل ہو نہ کیا استحالة ثابت کیا جاتا ہے تو وہ موقوف اور کچھ
 رکھا جاتا ہے کہ وہ ان صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استحالة قابلیت و فاعلیت
 ذات پر اوپر استحالة موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ
 منشاء فعل و قبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط سبب اثر ایضاً و آل فاعل ہے
 اور جب نفس ذات قابل تو مفعول و مقبول کی نسبت نفس ذات کی طرف امکان کی ہوگی اور
 مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت میں قبل فعل و قبول بھی دو جہتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب
 مقبول نہیں ہو سکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک جب
 تعالے قابل صفات ہے اور او کا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مفید ہو گا کہ
 قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو اب یہاں حیثیت
 غور طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ
 تقیدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تقیدی ہو تو یہ مطلب ہو کہ ذات قابل مقید بہ صفت قابلیت موجب مقبول
 نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذات میں کثرت کیا جیسے مقتضائے حیثیت تقیدی ہے اور یہ
 کثرت غنائی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے انصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم
 سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کے
 مفہوم میں تغائر لازم آگیا اس صورت میں اجتماع متنافیین یعنی وجوب و امکان ایک
 جہت سے نہ ہو جو محال ہے۔ پہر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقید بہ صفت قابلیت
 ہو اور اس کا موجب مقبول ہو نا متنع ہے اسلئے کہ واجب تعالے قابل اور موجب صفات

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کی جائے کہ وہ فاعلیت سے مجرد ہو تو اس کا موجب مقبول نہ ہو نامسلم ہوگا اور اس وقت حاصل دعویٰ کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقید بصفات ثابت جو فاعل نہ ہو ممکن نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعا سے خصم نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل نہ ہو موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نہ ہو تو موجب نہیں۔ اس صورت میں منافاة اگر ہے تو فاعلیت اور تخریج عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں دیکھنے قابل من حیث قبول لیکن نہیں کہ موجب مقبول ہو حیثیت تعلیلی لی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل۔ اول مقید ہوگی پہر سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔

یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولے مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے کہ صورت اولے میں یہ معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان۔ وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت یا اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہے۔ اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہوں گے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم کہ غایتہ الامریہ ہے کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پہر اس سے یہ کب لاؤں آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جائے جس سے دو امر منافی یعنی امکان و عدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب سے فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات پر پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہوں گی یا نہ ہوں گی اگر کمال نہ ہوں تو نفی او کی واجب سے واجب ہے اس لئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا اشکال بالغیر لازم آئے گا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس تنزیہ واجب ہے اور اشکال بالغیر توجب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الہی پر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے اشکال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے بصورت میں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات محال توجب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ یہ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اسکی ذات کا مفار ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت اختیار سے ہو تو سلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اس قدرت کیلئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہو گی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہو گا۔ اور اس صورت میں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہو گی۔ اور اگر تاثیر صفت مذکورہ میں بالکمال ہو تو ثابت ہو گا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورت میں جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکما کہتے ہیں۔ پہر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت انتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہو گی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کثیرین

محتاج نہیں اس صورت میں نہ وجود و انکجا بالاختیار ہونا بلایجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہر
موسم تعدد و جہا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اسلئے کہ محققین تصریح کرے ہیں
کہ لازم محتاج محل متانف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لازم ملزوم نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ قبل محل خود و سکود و نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لازم کسی طرح مجعول نہ ہو سکے
تو چاہئے کہ ان کو واجب کہیں حالانکہ وہ پیچھے البطلان ہے وجہ اسکی یہ ہے کہ مجموعیت ملزوم
بعینہ مجموعیت لازم ہے گو محل متانف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لئے وجود ملزوم
کافی ہے پھر ملزوم کا وجود یکساں معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر
کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہیں مقصود یہ کہ صفات الہیہ
لازم ذات میں ہر جیب ممکنات کے لازم کسی کے مجعول نہ ہو تو واجب کے لازم کسی
مجعول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالایجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب
صفات وغیرہ صفات میں اسوجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا
عاری رہنا نقصان ہے اسلئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب
غیر کے کہ وہاں ایجاب نقصان ہوگا اس وجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا
یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہوا و سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر میں صادق
نہیں آتی۔

سوال۔ افاضہ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل صفات
لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارضہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اور ہر عاقل جانتا ہے کہ جس کمال میں نشان کبر پائی بڑی ہوئی ہو اوس کو ترجیح ہے خصوصاً اوس کمال کے مقابلہ میں جس میں شائبہ ہمسری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو
 نفی صفات کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ صفات واجب تعلق کے اگر حادث ہوں تو قیام حوادث کا ذات واجب ہیں۔ اور مخلوقات کا علم و قدرت وغیرہ سے انل میں۔ اور صاوریہونا ادخا بقصد اختیار بالشرائط حادثہ لازم آئے گا اور یہ سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعدد قدما کا لازم آئے گا جس کی وجہ سے نصائے کی تکفیر ہو رہی ہے حالانکہ انہوں نے تو دو ہی قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مانی جاتی ہیں۔

جواب متغیرین وہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے ایک کسی زمان یا مکان میں یا عدم و وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو ذاتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تضاد صادق آئے اور جب تضاد نہیں تو تعدد بھی نہ ہوا مان اگر متغیرین کی تفسیر وہ چیزوں یا دو وجود یا دو کے ساتھ کی جائے تو البتہ انہیں تضاد صادق ہو گا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اوسکی تفسیر میں دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اس تفسیر میں وہ مفقود ہے۔ پہلے تضاد و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات کے انلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اوس کو کہتے ہیں جو انلی قائم بنفسہ ہے اگر ان کا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد و ذات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے اور نصائے کا جو کفر لازم ہوا اوس کی یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے قائم بنفسہ صفات کو قدیم کہا بلکہ اوسکی وجہ یہ ہے کہ ذات کو الوہیت میں انہوں نے شریک کر دیا اسلئے کہ ان کا مذہب ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر ہے یعنی قائم بالذات اور ایک بالجوہریت ہے اور تین بالافنویتہ قائم بنفسہ وجود۔ حیوۃ۔ علم سے صفت علم

جس کو کلمہ بھی کہتے ہیں متحد اور متحد ہوئی بہ جسد مسیح علیہ السلام اور صفت حیوۃ روح القدس ہے۔ چنانچہ
اتحاد و تجدد میں نصاریٰ کے بہت اقوال ہیں جن کی تفصیل ملل و نحل میں مذکور ہے مگر حاصل رب کا
یہ ہے کہ وہ اقامتِ ثلثہ کے قائل ہیں اور مسیح اور روح القدس علیہما السلام کو صفات کہتے ہیں جس سے
یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو حقیقتیں منتقل ہو کر دو منتقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہوں تو قیام معنی بالضعف لازم ہوگا اس لئے
کہ قدیم باقی ہے بالفورۃ اور متخلین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ
قائم ہوتی ہے۔

جواب اسکا بعضوں نے یہ بھی دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ اتحاد وجود کا نام
ہے اور بعضوں نے کہا غیر تخییر میں قیام معنی بالضعف درست ہے اور ممنوع قیام العرض بالعرض ہے
کہ قیام عرض کے معنی تہیت فی التخییر ہیں یہی وجہ خود عرض کو چیز نہ ہو تو دوسرا عرض تخییر میں اس کا
تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جوہر کے تابع ہیں

اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالمیت و قادیت بھی حق تعالیٰ کیلئے واجب ہیں اور
اونکا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ
حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالمیت و قادیت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ علی مفعولات ہیں جو
صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب اونکا فرض بھی کیا جائے تو صفت میں
احتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ صفات قائم ہوں تو

حقیقت الہیہ مرکب ہوگی ذات و صفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اسلئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہو۔
جواب۔ یہ ملازمہ ممنوع ہے حقیقت الہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات

اور ایک دلیل یہ ہے کہ منجملہ اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے
 میں نہیں پائی جاتی اسلئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کر نیوالی کبھی صفت ہے اگرچہ صفات
 ذات کے ساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گئے جس سے تعدد الہیہ لازم آتا ہے
جواب۔ انھیں صفات الہیہ واجب وجود ہے نہ قدم۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالوصف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت تبعیت
 موصوف غیر میں ہو حالانکہ تخریق تعالیٰ کیلئے محال ہے۔

جواب۔ قیام کے معنی اختصاص ناعت میں نہ تخریق۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو خودوش نہ ہو شرح مواقف میں لکھا
 ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف رائے علیہ الذات ہونے میں اور کو کلام ہے اور
 یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اور اسکے لئے کافی ہے
 جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور غیبت صفات کی دلائل سب مخدوش
 ہو گئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہو گئی اور وہ مقدمہ کہ در واجب میں جمیع الوجوہ
 واحد ہے، بکریا جس پر دار لایصد من الواحد لا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہو گئی جو در واجب
 سے سولے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر قائم کی گئی تھی۔

حکما اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی
 بالاختیار نہیں بلکہ اس کا صدور بھی بالاجباب ہوا کیونکہ او کا وجود ہے کہ واجب سے کوئی چیز

بالاختیار ما در نہیں ہو سکتی۔ اس وجہ سے پرانہوں نے کسی دلیلین قانع کی ہیں
 ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو وہ ضرور
 ایک خدائی لازم آئے گی۔ تسلسل یا سد باب اثبات صانع اسلئے کہ اگر وہ قدرت و فرض کے
 جائیں جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور ان میں سے ایک کے ساتھ قدرت
 متعلق ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو اس کے
 محتاج الیہ میں کلام کیا جائے گا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج ہو تو اثبات
 صانع کا سد باب ہو جائے گا اسلئے کہ اس کا بننے صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے اور کسی
 ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا۔ پہر جب کسی صورت میں مرجح کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ
 صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج
 ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد الملت ایہیں کے ساتھ
 اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے ہو کیسے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکہد می جائیں تو ظاہر ہے
 کہ خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار کر کے کا حالانکہ اس خاص روٹی کو اختیار کر نیکی کوئی وجہ نہیں سوا
 اسکے کہ نفس ارادہ اس سے متعلق ہو اور اسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں روٹیاں ہر طرح
 سے ایک قسم کی ہوں اور ایسے طور پر رکہیں ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو لینے میں تکلف نہ ہو
 اسی طرح پہاگنے والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پیش آجائیں تو خواہ مخواہ کسی ایک کو اختیار
 کر کے کا وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔

اور دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ قدور مرجح کی طرف محتاج نہ ہونے سے
 یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ

اوس کا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرج کے اودن مقدورون سے ایک کو ترجیح دیدے۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت اودکی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرج کی طرف محتاج ہوگا ورنہ احد الملتایمین کا ترجیح بغیر کسی مرج کے لازم آئے گا جس سے سبب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں تسلسل لازم آئے اور اگر نسبت ارادہ کی اودن دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اوس کا کسی ایک کے ساتھ لذات ہو تو دوسرے کے ساتھ تعلق نہ ہو سکے گا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب۔ ہم اوس شق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی اودن دونوں کے ساتھ علی السبیل ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرج کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد الملتایمین بلا مرج لازم آئے گا سودہ منوع ہے کیونکہ مرج واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئے گا کہ قادر نے احد الملتایمین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرج لازم نہیں آتا کیونکہ مرج یعنی مؤثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فعل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اوس کا مرج ہے لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرج ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اوس کے لئے کوئی مرج نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرج ہے۔

جواب۔ تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرج کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ منوع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اوس کا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعی کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اوس سے ترجیح بلا مرج

لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجع بغیر داعیہ کے لازم آئے گی جسکا استحالة قابل تسلیم نہیں۔

سوال۔ تعلق ارادہ احد الضدین کے ساتھ مرکب کا فعل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرکب کی اسی میں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو حالتوں سے خارج نہیں ہو سکتا پہلے اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور بالایجاب ہو تو مرکب اس کے ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب۔ تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں یا بالارادہ ہے لیکن ہتلاز تسلسل مسلم نہیں وہ واجب لازم آئے کہ تعلق ارادہ کے ساتھ پہرہ متعلق ارادہ متعلق ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہو تو قصد وہ کام مقول ہوتا ہے جسکو ممکن ہونے کی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور پہرہ خدا کا ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصود بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملہ قصد اس سے بھی متعلق ہے اسلئے اس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصد بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ موجب کسی شے کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اس ایجاب کے ساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسی طرح مختار ارادہ کے ساتھ متصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آئیگی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا جو یہ بھی البطالان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کے ساتھ اگر انہی ہو تو چاہئے کہ عالم بھی انہی ہو اسلئے کہ معلول اپنی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ مگر اگر حادث ہو تو اس تعلق میں کلام کیا جائے گا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق انہی کے ساتھ انہی سے یا حادث اگر انہی ہو تو پہرہ ہی قدم عالم لازم آئے گا اور اگر حادث

ہو تو اوس میں یہی کلام ہو گا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اسلئے کہ قدرت دارادہ ایجاد عالم کے ساتھ ازل میں اسطور سے متعلق ہے کہ وقت خاص میں اسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت دارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کے ساتھ تعلق ہوئے ہوں چنانچہ کسی قدر تقریباً اسے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ مستجمع اذن تمام امور کو ہو جنکو مصدر اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو مصدر اثر کا واجب تعالیٰ سے واجب ہو گا اس صورت میں وہ مختار نہ رہا۔ اور اگر مستجمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو مصدر اثر مستجمع ہو گا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موز کے ممکن ہے مقصود یہ کہ موجب ہونے اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں۔ **جواب**۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا ممکن ہے، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور موجب نیچائے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اس وجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف موجب کے کہ اسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اس کے عدم پر بھی قادر ہو گا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کے ساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم اصل ازلی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شی ازلی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت دارادہ اس سے تعلق ہو کر کچھ نہ تاثیر کرے۔

جواب عدم مقدور ہو نیکیہ یہ معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر چاہے

کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کہے یا یہ معنی ہیں کہ اگر نہ چاہے تو نہ کہے یعنی
اگر اس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کہے غرض مقدریت عدم اس معنی سے محال نہیں
ہاں اگر کچھ معنی لئے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ کچھ محال ہے اور وہ مانع فیہ
میں لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اسکا نہ
بنانے سے اسکے حق میں اولے ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولے ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اور
اگر اولے نہ ہو تو بنا نا عبت ہوگا اور واجب میں بحد و دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل اولے
ہونے سے اگر کچھ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص کہتا ہے جس کی تکمیل اس فعل سے ہو رہی ہے تو یہ
واجب تعالیٰ میں ممنوع ہے اور اگر کچھ مراد ہے کہ شان واجب تعالیٰ کے مناسب وہ فعل
ہے تو استکمال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرے اسلئے غیر مسلم ہے کہ اولے نہ ہونے سے عبت ہونا کیا ضرور عبت
کی نفی کیواسلئے کچھ کیون نہ کافی ہو کہ نفس الامین وہ کام اولے سے یا نہ نسبت غیر کے اولے
ہے۔ اور اگر عبت اسیکانام ہے کہ فاعل کو اس سے کوئی نفع نہیں تو اس قسم کا فعل عبت حق تعالیٰ
کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حق تعالیٰ کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا۔

چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر و مختار ہو تو وہ محالوں سے ایک لائنہ کے کام متنع کا ممکن
ہونا یا امر الی اثر قادر کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا متنع ہوگا یا ممکن۔ اگر متنع ہو پھر ممکن
ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اسلئے
کہ ازل میں اسکا امکان اور استناد قادر کی طرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازل میں ہونیکے

قادر کی طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے مسئلہ کہ جائز ہے کہ اثر قادر کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اس کا ازل میں بنظر ضعف استناد لے القادر متع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لذا ممکن تھا اور بنظر حدوث کے متع اس صورت میں ازل کا استناد قادر کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اس کی طرف ہو احوال میں بالذات ممکن تھی۔ اور اس کا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

سنا تو میں دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہو گا یا متع الوقوع مسئلہ کہ اگر ازل میں اس کے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہو گا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو متع الوقوع ہو گا اور نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے مسئلہ کہ جہل واجب الوجود کا محال ہے غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدر نہ ہو گا مسئلہ کہ واجب اور متع مقدور نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدر وہ ہے کہ اس کا ترک فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور متع کا فعل جائز نہیں۔

جواب۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اس کا وقوع ہو گا۔ اور یہ وجوب منافی مقدوریت نہیں بلکہ اس کا مثبت ہے۔ اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اس کا استیعاب منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کر نیکے لئے بھی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کسی قدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سے توقع ہے کہ اس میں غور و تدبر سے کام لیں۔

اوپر کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردہ شبکیہ ریاضی منظر کنون تصور کنہی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ہمیں کسی طرح کی

غلطیان جس کی ہیں ایک سچ کہ جو چیز خارج ہیں ہے وہ نظر میں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اس کی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہ ہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے

تو دادمی بشارتِ رگِ چشم را کہ پیدا کن صورتِ ہمس را
دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اس کو سیدھے دیکھنے میں سچی معلوم ہوتی ہے تیسری یہ کہ دراصل دو تصویر ہیں جس کو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی یہ غیر مرئی کو مرئی سمجھنا اور جو فی الحقیقت مرئی ہے اس کو مرئی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصویر میں ایک آنا کہ قدر جس کی غلطی ہے۔

اور اگر یہ بھی حکمتِ جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے آٹھ منٹ اور غروب کے بعد آٹھ منٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عرصہ میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس سے بھی جس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی کئی غلطیاں جس کی ثابت ہیں بہ مناسب تئیاں چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جو گاہ دیکھی جاتی ہے مقدار اس کی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغِ پہاڑ پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئے گا حالانکہ اسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر آئے گی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں موم سے جا دین اور کٹورے کو دور کرتے جائیں بیان تک کہ روپیہ نظر دن سے غائب ہو جائے اور پیراؤ میں پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہو گا کہ وہ اپنے مقام میں اونچا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جا ہوا ہوتا ہے۔

(۳) انگٹری کو اگر آنکھ کے پاس لیجا دیں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔
 (۴) دو کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو ربا دیں تو دو چاند نظر آتے ہیں۔
 (۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔
 (۷) چکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کنجھیں اور سریع حرکت اس سے دیکھیں تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) شراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔
 (۹) شبدہ باز چابکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا لٹولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں۔
 (۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیجئے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔
 (۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کو اکب۔
 (۱۳) کشی کا سوار کو خود ساکن اور کسارہ کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جد ہر دم جاتے ہوں ۔

(۱۶) چہرہ جو ب اختلاف اشکال آئینہ طویل اور عرض ادھیر آئینہ میں نظر آتا ہے

(۱۷) جتنا عرصہ سر عام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جن کا وجود خارج میں

نہیں اور اون کو دیکھنے کے کہی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی چختا ہے ۔

(۱۸) برف کو ہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اسلئے کہ

صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں ۔

(۱۹) ہر شیشہ کو اگر باریک پسین تو رنگ اور سکانہایت سفید نظر آتا ہے

حالانکہ وہ رنگ نادر شیشہ کا ہے نادر زمین کوئی سفید چیز ملائی گئی ۔

(۲۰) دل و ارشیشے میں جب بال آ جاتا ہے تو اس مقام کا رنگ شیشے

کے رنگ سے ممتاز اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نمی پیدا ہوتی

جو اس مقام کو ممتاز کر دے ۔

(۲۱) بالہ نیسے دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ فوس فوج

کے سے بھی اس میں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے

خلاف واقع ہے ۔

(۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض

ہے بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہوا پر ہوتی ہو اس کا محسوس ہونا لازم آئے گا ۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے نہیں کر ڈھیل نزدیک اور دور ہوتے

رہتے ہیں اور ہمیشہ انکی جہاست یکساں نظر آتی ہے

غرض موجود کو معدوم اور معدوم کو موجود ایک کو متعدد اور تعدد کو ایک

چھوٹے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا۔ ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن یہ ہے کہ اولاً اور ثانی کو
 سیدھا دیکھنا جس کی غلطی ہے اگرچہ واقعہ میں اس کے اسباب ہونگے مگر نفس جس کی غلطی میں
 کوئی شک نہیں اس لئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف
 واقع محسوس ہونا کی سبب امر اول نفس جس سے متعلق ہے حسین جاہل اور حکیم دونوں شرکاء ہیں
 اور اثر انی عقل سے متعلق ہے جس کو صرف عقلاً سمجھ سکتے ہیں اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے
 بصارت کا وجود ہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے
 بخلاف کیفیت و حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلاً کے اس کو کوئی نہیں جان سکتا بلکہ
 عقلاً بھی اوس میں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ اگرچہ
 ہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلاً کا
 کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلا میں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلا
 کہے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ جھمینی ہیں۔

ہمارا مقصود جس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ جس قابل اعتبار نہیں
 یہ کیونکر ہو سکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کیلئے پیدا کیا ہے اس سے اس کام کا
 وجود میں آنا ضروری ہے۔ جب حق تعالیٰ نے جس کو ادراک ہی کیلئے پیدا کیا ہے تو اس کا
 انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی امر کو جس کی غلطی
 پر حوالہ کر سکتے ہیں اس مقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں جس
 سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ انوار الاحتمال بطل الاستدلال۔
 شعلہ حوالہ جو شکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی
 محسوس ہوئے پر استدلال کرے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقعہ میں حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

اوس شعلہ کا علم ہمیں جس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

حکمت ہذا القیاس مسئلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں
مجبور کر رہا ہے کہ ہم جس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا اور رسول صلی اللہ علیہ
وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی جس سے استدلال کر کے اوس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت
کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اوس خبر کی وجہ سے جس کو غلط کہنے پر مجبور ہونگے۔
اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ دکرے میں باریک سوجا ہے
جانبیوالا عکس دیوار پر الٹا پھرتا ہے (ہر چیز کے الٹی نظر آنے کے قائل ہونگے اور اس کی کچھ
پردہ انکی کہ وہ مشاہدہ اور ہدایت کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی جس کے قائل ہونے پر مجبور کرنا
کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہے بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی
کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ
قریب معلوم ہو گا پھر بیان وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہو گا تو صرف شکیہ
پر الٹی تصویر کھینچنا ثابت ہو گا پھر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھینچنا اور ہے اور نظر آنا
اور۔۔۔ کچھ سطح ثابت کیا جائے گا کہ تصویر کھینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناطقہ
کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے۔ اور جس اس قدر ضرور
گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اوسکی عکس صورت کے دیکھنے سے
ہوتا ہے بلکہ اصل شے کے دیکھنے میں کوئی تاثر نہیں رہتا۔ رہا یہ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے
یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال
ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعویٰ تو کوئی کر ہی نہیں سکتا کہ ہر چیز کا علم ہمیں پورا پورا ہے۔ غرض
باوجودیکہ اقسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جن میں سے بہوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور جس کی غلطی کے قائل ہو گئے
 اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں جس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ چیز ان کو
 جس کو غلط کہتے پر مجبور کرتی ہے۔ مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا تو
 اب کوئی دور میں سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ سے اونکا وجود
 نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اوسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اوسکے موجود
 نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرے یہ کہ کوئی دور میں اگر دس میں کوس سے کسی چیز کو بڑی کر کے بتلاوے
 تو یہ کیونکر ثابت ہو گا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں کی
 مسافت پانسو برس کی راہ ہے ہکا بھکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دور میں سے ثابت کرنا
 چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہو گا کیونکہ ہمارے پاس دور میں کا اتنی دور کی چیز کو
 صحیح بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس جس میں غلطی اس قدر ہے کہ حسب رائے حکمت جدید
 سامنے کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا۔
 قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ سے۔
 اگر بالفرض دور میں اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی میں صلاحیت رویت
 نہ ہو تو دور میں اس موقع میں کیا کام کر سکے۔ الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکل سکتے ہیں جس سے
 آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے میں قائم کئے
 جاتے ہیں جب ان لوگوں نے ہدایتہ کے انکار کو کچھ پروا کی اور الٹی تصویر محسوس
 ہونے کے قائل ہو کر غلطی جس کو مان لے تو اہل اسلام اگر دور میں کی غلطی کو مان لیں تو
 کونسی قباحت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعضی مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دور بینوں نے

اس قدر کیون مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقاسہ جزئیات کو غور فرمائے

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضروری نہیں دیکھ لیجئے کھنگ مقناطیس بھی تہر ہے اور دوسرے بھی تہر ہیں پہر کیا پہر تہرے کشش ہو سکتی ہے یا مقنا کونہ دیکھا ہوا شخص اد تہر وں پر اد کو قیاس کر کے اد کی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو ہے لعل والہ لباس وغیرہ بھی تہر ہیں پہر اد کو نہ دیکھا ہوا شخص اد تہر وں پر قیاس کر کے اد کی روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لبا کو نہ دیکھا ہوا شخص اد کے حس و حرکت کا انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہوگا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے حیوانات راؤ کو قیاس کر کے اد کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائے گا۔

جگنو کا جگنا مثل تارون کے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندرکتا ماتی گہوڑا لوٹری وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا اون مشابہات کا جس سے کتابین اور اخبارات بہرے ہیں باطل ہو سکتا ہے۔

کچھ چند مثالیں بطور مشتملہ نمونہ از خرداری لکھی گئیں اگر انواع و اصفانہ جزئیات میں غور کیا جائے تو ہزار با چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات مثیلات وغیرہ سے ثابت کئے جاتے ہیں وہ ہرگز قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی طریقہ جاری رکھا گیا ہے چنانچہ مسئلہ یاد و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے اشتداد

ہو گئے
دن کو
ہو گیا تو
موجود
موجود
بتلا و
ان کی
ت کرنا
چیز کو
ت جدید
کا۔
سے۔
میت
اس سے
فائدہ
س
ن تو
نیون

کا مدار قیاسات پر ہے۔ حکماء سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو متوجہ ہوتا ہے اور پراٹھوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر متوجہ کے لئے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب سمجھ کر ہوگی کہ ایسے جسم تھلائے جائیں کہ اکثریت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات ادخا اور انجودن میں پائی گئی کہ اکثریت بھی اونکی مسلم ہے اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ ادخا کبھی منجم ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گر گئے ہیں اسلئے اسکی کو باعث حرکت باد ہوا طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والون کو اونکی تفکیک کو ارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدیدہ نئی تراش و خراش کی فکر میں ہوئے دیکھا کہ چرخ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اوسکی پو اندر کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوگی اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرے میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکلتی ہے ہوا نشا اور سکایہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پھر اس مقام کے پھرنے کے واسطے سر واد ثقیل ہوا نیچے سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہوئی ایک نظیر بھی سر و ست مل گئی کہ لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اوسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لے جائیں تو اوپر کی طرف حرکت کرے گا اٹھائیں ان خبریات پر قیاس کر کے ٹھنوں نے مطلق حرکت کا مدار خصوصاً ہوائی تند طوفانی کا اوسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اس مقام کو بہتر تفصیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد ہے۔

اس میں شہزادین کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے
مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہوا کے طوفانی و دو چار پارہیں مختلف مقامات دریا
میں اس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بہنے کو جاتی ہوگی۔ کہ بہت کم ٹھیکہ تھوڑا
کوڑا بنانے کیلئے اچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفان کے سدے اوٹھا چکے ہیں ان کی تسکین ان
دلائل سے کہی نہیں ہوئی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ اس وقت سوائے خدا کے تعالیٰ
کے یا دکر نے اور کمال فیض و زاری سے دعا کرنے کے کچھ نہیں سوجھا مسلمان کا حکم
سب اس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جس کے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جو وقت
چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

اہل دانش سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں
اس لئے کہ بھی معلوم ہوا کہ جرنی کا قیاس جرنی پر کرنا سفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس سے تخمیل ہوگی جو
نصم کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین
اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرض
ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ گاہ اور معلوم نہیں اس میں کیا قباحت دیکھی گئی کہ
خدا کے تعالیٰ کے اختیار پر محمول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اس کو حرکت دیتا ہے اور جب
چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بتی تو حکما بھی اس کو خدا کے تعالیٰ
پر محمول کر دیتے ہیں۔

پچھلے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بار او کہا جاتا ہے کہ ابرہہ
حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زور سے چلتی ہے
اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم علم نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شے متحرک ہو اور

ہے
ہوا
میں
ہے
کاتے

یہ فیض
لی ہو
س ہوگی
عقل جاتی

ب
ایچھے
ن کہ
اوین
ت
گ
لو بہر
بار

ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب ممکن نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقعہ میں کوئی دوسرا
سبب ہو اور ہمیں معلوم نہ ہو اسلئے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں
اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ -

یکھ بات مسلم ہے کہ کرہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے
کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدی پڑتی ہیں جسے حکمت
جدیدہ میں مصحح ہے اور ظاہر ہے کہ ویسا مقام کرہ ہوا کا ایک چھوٹا بڑا ہوگا کہ ہر صورت میں
وہ ہو اگر گرم ہو کہ صعود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اس کے پہرنے کیلئے آدے ورنہ
ترجیح بلامرج ہوگی اب فرض کر دو کہ چاس میل کا دائرہ ہو کا مثلاً گرم ہو کہ صعود کرنا چاہے تو چاہے
کہ جمیع جواب کے اجزائے متصلہ اولاً حرکت کریں پہر اس کے متصل اجزا اور پھر حرکت
یعینہ ایسی ہوگی جیسے پانی بہہ مارنے سے جب جدا ہوتا ہے تو اس مقام کے پہرنے کے
واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرک میں
متساہ ہوگی اس وقت تک کہ سکون ہو جائے۔ اس طرح جمیع جواب ہوا کے صاعدہ کی
حرکت متساہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اندھیری یا طوفان کسی
مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اس کے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ غدار کیا جاوے
کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اسی ملک میں ختم ہو جاتا ہے
تو وہ صحیح ہوگا اسلئے کہ جہاں سبب حرارت کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی
سیدی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے
اس لحاظ سے تو یہاں زیادہ گرمی ہونا چاہیے پہر حال میں کوئی شک نہیں کہ دونوں ^{مظاہر}
حارہ میں واقع ہیں پہر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے جسکے

پہرے کو جو آندھی بن کر جائے۔

جون جولائی میں دریا کی سقوط طرہ کا مرتبہ جن صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۶۳ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سو میل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے وہ دائرہ اگر کبھی میں یا اس سے اور ہٹ کر مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اور کاسیون نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق اٹاٹا نا بحسب اتصالات حمادات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس صورت میں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی بہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غری ہو تو شام کو مشرقی ہو کیونکہ جد ہر جد ہر وہ دائرہ جاے گا اور ہر کی طرف ہوا بہگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی ہے خشکی پر بھی چلنا چاہئے کیونکہ حوالی در اس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اسکے بہرنے کیلئے طوفانی ہوا جو دریائے سقوط میں تھلا چلتی ہے تو چاہئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہو کہ زیادہ ہوا اسلئے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک کی ہوا جلد آئیگی اور بتدریج اس کا زور کم ہوتا جائے گا یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہوا کی جاتی ہوگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہوا سے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جس ملک میں آفتاب سمت الہ اس پر ہوتا ہے وہاں قبل و پھر کے مشرق

دوسرا

بہم ہے
حرکت
یتین کہ

دریہ

دچاہئے

وکت

کے

کرکین

عدہ کی

کسی

نا جاو

جائے

بکی

کے

طوفان

کے

کی جانب اور بعد وہ ہر کے مغرب کی جانب زور سے ہوا چلا کرے اسلئے کہ جب یہ مسلم ہو گیا کہ ہر وقت ہجر کی ہوا باوجود وہوب و غیرہ اسباب خارجی نہ ہو نیکے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعود کر لگی اور دوسری ہوا اس کے مقام کو بہر نیکے لئے ضرور آئے گی جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہے کہ ہر روز وہ وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہو گا خصوصاً قبل اور بعد وہ ہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ بات کہی تیرن قیاس نہیں ہو سکتی کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں جو تھلج پیدا ہوتا ہے اس کے بہرے کیلئے ہوا بھل کر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان کا پیدا ہونا تو بڑی بات ہے شاید سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار ہا ہوا متحرک نہیں ہوتی اسی وجہ سے ٹکے کی اکثر ضرورت ہو ا کرتی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہو گا کہ اس مسئلہ میں صرف مخالطہ وہی ہے۔ ابتدائی دعویٰ مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن سے کوئی اور چیز قرار دی گئی اس مقام میں ایک واقعہ چسپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتی شہریناہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اس کو پیچھے سے کاٹ لیا اس زور سے کہ بے اختیار کہہ پڑے ہاں بھاگا اور حالت بدحواسی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اس کو کاٹا مگر چونکہ وہ

میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے نے کٹا پھاٹچہ میں پچیس سال تک وہ ہاتی دہان تھا کہی اوس دروازے میں وہ گیا جب اوس دروازے کی طرف فوجدار اوسکو لیجا تا کر کے بہاگتا آخر مجبور ہو کر دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اوس ہاتی نے کاٹنے والی کو قہر نہ سے ٹہرایا تھا ویسا ہی محرک ہوا ہوتا بھی قہر نہ سے ٹہرایا جا رہا ہے اور غشا اوس کا یہاں وہی ہے کہ ایک خبرنی کا دوسرا خبرنی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جائے یہاں قیاس خبرنی کا خبرنی پر نہیں ہے بلکہ احکام خبر کے کل پر جاری کئے جا رہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی خبر وہولے کر رہے ہو اسے قہر نہ کہیں گے کہ خبر و پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ خبر بھی آخر منار کل ہے اور دو متغایرون میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے کہ چند بالوں کی سٹکا اگر بنائی جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو خبر میں نہیں ہوا ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل تسلیم تھی درہ جس مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں خبرنی کا خبرنی پر قیاس ہے اسلئے کہ کر کے کی ہوا پٹو فانی ہوا کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں خبرن ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اوسکا انکار نہیں جس کا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں۔ اسکی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کر کے الٹی صورت چلتے ہوئے دیکھا تو اوس پر قیاس جادیا کہ ہر خبر الٹی محسوس ہوتی ہے کہ خلاف مشاہدہ ہے اسی طرح اہل حکمت جدیدہ نے مغایطیں کو دیکھا کہ لوہے کو کہیں ہوتا ہے تو بعضے خیالات کو پورا کرنے کیلئے اوپر قیاس کر کے زمین کی شش کے قائل ہو گئے اور اوپر ایک تہرہ بھی ہاتھ اگیا کہ قہر نہ

ہیں زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلہ میں حکماء سابق کا قول ہے کہ اجسام واثقا
 بالطبع مرکز کی طرف مائل ہیں اسی وجہ سے تہہ نیچے آتا ہے تہہ کانچے آنا زمین کی کشش کو ثابت
 نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل کی وجہ سے نیچے آتا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے
 دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل ہیں کہ نیچے کی ہوا بہاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا
 وزن اور سپرے چنانچہ مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۵۰ پونڈ وزن
 ہوتا ہے اور ہر آدمی پر تین سو پونڈ کے من وزن ہو اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اس کے دباؤ سے
 بہٹ جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف مثل تہہ کے مائل ہے
 ورنہ آدمی کے پہٹ جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ جب اس کے اعتراف سے ایک وزن واپر چیز
 ایسی نکلی کہ بالطبع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے وزن واپر بھی ایسی نکلی ہوگا اس لئے
 کہ نفس و زہد ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہوا کانچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
 ہے تو اسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
 کھینچے گی تاکہ ہوا کرہ زمین سے علیحدہ نہ ہو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
 کی ہوا کو دبائے سکے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہے گی جیب تک کوئی سبب
 قوی نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی حاض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے
 تو دوسرے ہوا کو اپنی قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایک پست سے شاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا اٹھتی
 ہوتی ہے کشش کی ہوا متخلل ہوتی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
 متخلل ہو اور تمام شے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئے گا کہ کشش کے مقام پر

خلا ہوا اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

۱ اور یہ بات بھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اس مقام کے بہرہ نیکو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزا اپنا قوام فوراً یکساں کر لیتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ اسکے اجزا میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزا متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ دابنہ کی صورت میں ضرور ہے نیچے کے اجزا متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزندار دلبنے والی چیز یکساں ہو چکے گی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہو سب سے کم اجزائے ہوا متساوی القوام ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور چون جون ہو جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کو ہوا کے اوپر کے سطح تک ہوتو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاہے کدیرا و پرندے وغیرہ جو سائیں ایک لمحہ نہ ٹہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوی کشش سے فوراً اوں کو کھینچ لے حالانکہ وہ خلاف مشابہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت عشقی ہے کہ جس دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں یہ قوت اثر کرتی ہے پہر جب اون دو نوں کا اتصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا کرے جو اس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کم ہونے والی زمین میں ہو تو چاہے کسی چیز کو اس سے جدا کر سکیں کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا قوی نہیں جس کی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ کچھ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کسی بن کا پتھر اور پیکین اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اور مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اسکو سکون ہوگا۔ پھر حسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اسکو وہاں سے پھر لاوے گی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع یعنی اپنی ذات سے نیچے کی طرف نائل نہیں ہوتا۔ سو جب سے وہ جسم چاہتا کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اس جسم کی جس کا وزن کچھنے والے کی قوت کے ساتھ مقاومت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اسکو کھینچ لے مگر زمین اسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اسکا نیز زمین کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اس کے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اس کے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقاومت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بہ نسبت قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقاومت کرتی ہے اسی طرح جسامت بھی دوسرے طاقت کے ساتھ مقاومت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے اور ترازو دن سے جو اس کام کے لئے موضوع ہیں پھر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اور وقت زمین کی قوت اسکی جمی قوت پر غالب ہوئے اور اس پیکینے والے کی قوت پر اسکا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اس جسم کی بھی اس کے ساتھ مقاومت کر رہی تھی جسکی وجہ سے آخر وہ ہرگز اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اس جسم کے روکنے کا بائ نہ تھا بلکہ قوت جسمانی اس جسم کی بھی اسکی مددگار تھی باوجود اسکے اور دونوں قوتوں

پر قاسر کی قوت غالب ہو گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے
 نام تھی قوت قاسرہ کی مقادمت کرنیوالی صرف قوت جمالی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ
 زمین کا اثر حرکت قاسرہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اس تپہ کے سکون کے بعد کشش زمین
 کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا یہاں وہ
 مقولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد و بلیت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت مقناطیسی
 ہو تو ہر ایک جزو میں بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزو کے مقابل
 جو جسم علیحدہ ہوا سکودہ جزو زمین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس صورت میں چاہئے
 کہ ہوا کا کوئی جزو حرکت نہ کر سکے اسلئے کہ ہر جزو ہوا کو ہر جزو محاذی زمین اپنی طرف کھینچتا ہے
 حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جس کا
 تجربہ چراغ کی لوسے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے۔
 اگر مقناطیسی کشش اجزائے زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تپوری سی حرارت کا زور زمین
 کی پرزور کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزائے ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے کالعدم۔
 سمجھئے مانا کہ تمام اجزائے زمین میں قوت جاذبہ ہے جسکی وجہ سے
 اجزائی ہوا منجذب ہوتے ہیں۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزائے ہوا کے ساتھ جو ہوا
 متصل ہے اس پر اجزائے بعیدہ کا اثر کیونکر ہوا یہ امر شاید ہے کہ لوہے کا
 ٹکڑا ایک مقناطیس کے ساتھ متصل ہو تو دوسرا مقناطیس اس قوت والا دوسرے
 اسکو کھینچ نہیں سکتا پہرہ اجزائے بعیدہ زمین اس ہوا کو جو دوسرے اجزائے ہوا
 متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔
 الحاصل اہل انصاف اگر تہذیب زمین کر کے ان دلائل کی طرف توجہ کریں

قاسری
 کو سکون
 اسلئے
 طرف
 ہوا کو
 مگر زمین
 مت
 کی قوت

دیتی ہو
 مات
 جاتی
 عین
 زمین
 دسکا
 قوت
 ہر
 کا
 قوت

تو کشت زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کشت ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل ہی نہیں اور جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دبانا اور سکا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اون مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شیشے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایرمپ دوسرے طرف سے ہوا اوپر سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اس کا یہ ہے کہ ہوا دباتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے اور ثابت کون چیز کی جاری ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف ایرمپ ہے اور دھیرا اس کے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا ابھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دباتا ہے اور اس وجہ سے دھینے والے جسم کو بشرط صیغہ ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متکلف ہو کہ نظر کو کسی طرف جانے کا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کشیف کسی میں کشت ہوتی ہے کسی میں نہیں کوئی قبول کشت کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق و التیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی ادھر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام ہیں اور اقسام کے حالات سب کو ایک

حکم میں شریک کرنا خلافِ بدہمت ہے البتہ اگر پتھر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہو
ہو اگر کوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا دہنا
آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے ہر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اس وجہ سے اوپر کی جانب
مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مثلاً مین ہوا بہرے بجھے پہرے
کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ اول تو ڈوبنا ہی مشکل ہے اور اگر ڈوبے
بھی تو تباہ مین اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چہ پہاڑ اور پتھر آتی ہے
اگر نفس ہو امین دباؤ ہوتا تو وہ خود ڈوبتی اور اگر اتنا وزن اسکا نہیں ہے کہ پانی پر
ہو کر اسکو پہاڑ سکے تو یہ ضرور تھا کہ جب تڑپو پہنچائے جاتی وہیں ٹہرے تری۔
اور اگر زمین کو شس ہوتی تو وہ مشک نہ آب سے اوپر نہ اُسکتی کیونکہ ہوا
مقید مین اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اس کے قابو سے
نخل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین کشش ہے نہ ہوا مین دباؤ بلکہ ہوا باطن اور
کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر اور نیو
کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز ترین قیاس نہیں کہ ہر جزو اس ہوا
نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموعہ اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابلِ تسلیم نہیں کہ کسی
جزو مین حرکت نہ ہو اور مجموعہ اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموعہ مین کوئی بات نہیں
جو اجزا مین ہوں سوائے اسکے کہ مشک اسکو احاطہ کئے ہوئے ہے اور ظاہر ہے کہ اس حرکت

مشک کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اس حرکت کے مانع ہے اسلئے کہ اگر اوس میں ہوا نہ ہو تو وہ دھڑکتا جاتی ہے غرض اجزائے ہوائے مشک میں مبدائیل نہ ہوتا تو مجموعہ کا حرکت کرنا صحیح نہیں ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو ہوائے داخلی کو دخل ہے اور اس سے یہ امر مبہین ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب حرکت کرتی ہے اسی وجہ سے پتھر قرآب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک امر اور قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی ہے اور رطوبت کا مقصد یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بیماری کر دیتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوائے بہاری ہے باوجود اس کے کہ ہوائے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر لکھی تو جہاں ہوا اپنی حیر طبعی میں رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا وہاں کسی چیز پر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اس لئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا اور اس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کسی ہزار من کا عمود پانی کا اس پر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اس کو ہوتا تو ہزار من کے وزن کے ساتھ وہ ہرگز مقاومت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں حالانکہ نقل اس کا محسوس ہے جب پانی اپنے حیز میں باوجود نقل محسوس

نہیں دانتا تو ہو گا دانتا کیونکہ قابل تسلیم ہو گا حالانکہ اسکا خفیف ہونا محسوس ہے زمین
باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی خیزین وہ بھی زمین دانتی دیکھ لیجئے کوئلے
وغیرہ کی معدنین جو کمبودی جاتی ہیں کسی میل زمین اندر سے خالی کی جاتی ہے جس کا
سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اس ہوا وغیرہ
کو جو دہان ہوتی ہیں دانتی تو دم بہر معلق رہتا اس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جس طرح اس زمین سے
بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے بعض اجزاء
ہوا کو بذریعہ ایرپمپ کے نکال لینے سے دباؤ ہو گا لازم نہیں۔

لہذا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیرطبعی میں رہتا ہے اس کے اجزا
باہم متصل ہوتے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش اور اجزا میں باہم ہوتی ہے جس کی
وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو دانتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں لپکتے ہوئے اور
متناسک ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید سمجھ لیا جائے گا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو
چاہے کہ کل ہوا اوپر کو چلی جائے اور زمین ہولے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو بھی تھا مگر حکمت
الہی مقتضی اس کو ہے کہ زمین ہولے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اس کے
ردک کے واسطے کرہ زہریر وغیرہ اشیا لگا دے گئے ہیں جن سے بعض کا زمین علم ہے
اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اسکا خیرطبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اسکا

وہ وہ
سکتا
ہو
ہے
سی
چو
اتی
ہے
نب
رہو
تے
رور
اس
وجود
میں
سے
مسئلہ
ہے
ہزار
کو
ہے
ہو

علم ہے مگر مجموعہ غیر طبیعی سے خارج نہیں ہو سکتی مثبت ایزدی نے اسکو ایک تہ و بالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھے جائیں تو ہمیں بڑی وسعت یلگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں مثلاً آفتاب کی شمش اور سکون کی کیا وجہ زمین کو اکب کیون گردش میں ہے ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیون چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکے ہزار ہا سوال وارد ہونگے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً جائز ہے نہ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے **لَا يَسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** **الحاصل** ہوا کا خفیف ہونا اور بالطبع اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین

کا اسکو شمش نہ کرنا جب کئی دلیلون اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شمش سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں ہو سکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ اگر نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال کر لیا جائے تو اس مذکورہ مافی کا حال ہو جائے گا کہ ادنیٰ قرینہ سے درد کاٹنے کو خیال میں جا رکھا تھا۔

شمش سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہئے کہ اولاد باوجود محسوس ہوا اسکے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیز دن کے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر پنج پر ۲۵۰ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کسی سن وزن ہوگا اگر دس پانچ سیر وزن لکڑی کا عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اسکا صاف محسوس ہوتا ہے چہ جائیکہ

سینکڑوں میں کا وزن ہو محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں کر سکتا۔
 اور اگر کہا جائے کہ درد وزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا
 یہ تو جب ہو کہ درد بغیر وزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چھوٹنے سے
 درد ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا کا اٹلنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ
 ہے کہ ایریپ سے جب ہوا کینچی جاتی ہے تو ہول کے ساتھ پوست بھی کینچتا ہے جس سے
 تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست
 کینچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہول کے دباؤ کو اس میں دخل نہیں
 اگر عمود کا ہاتھ کو دبتا تو چاہئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کرڈٹ کریں تو نہ ہو سکے جیسا کہ
 لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کرڈٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ اوپر کی جیر کا دباؤ بیچے
 کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تکلف ہاتھ کو شیشے کے ساتھ کرڈٹ کر سکتے ہیں
 اور اس حالت میں درد بھی موجود نہ ہوتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف کشش کی وجہ سے ہے
 دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

بیہان یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہول کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیوں ہوتی ہے
 یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شے ہے کہ جہاں تھوڑی
 سبھی گنجائش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کبھی ایسے مقام کو خالی نہیں رہتے نہیں دیتی
 اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائے تو قریب قریب کی ہوا اس کو
 بہرنے اور ہم قوام کرنے کیلئے حرکت کرتی ہے۔
 اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایریپ سے

میت

س قسم

پوست کے

نہ شمر

غیر

ادریں

ہوا کے

باؤس

ن کے

برائے

چھ

خالی کی جائے اور اوس پر ہاتھ رکھا جائے تو اس کے بہرنے کے واسطے مسامات میں بہری ہوئی
ہو اور اگر حرکت کرے گی پھر وہ ہوا جو اس کے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اور سوت تک
جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہو اس کے ہم قوام ہو جائے اس کی مثال ہمیشہ ایسی ہے
جیسے کنوین کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتی ہیں اور جب تک پانی حد
حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا واد اوں سوتوں کا کنوین کے خلاء
نہیں پڑتا۔

الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دیا ہو اس کا تسلیم کیا جائے تو اسی ہوا پر ہے
جو خلا سے متصل ہے یعنی اس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے خارج
نفس پوست پر ہے اس پر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اس لئے کہ نفس پوست اندر اور
باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندر و بیرون ہوا کا تعلق منقطع ہے اور
اگر ماسمی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو باز وہی طرف ہوگی جس سے ہاتھ
بیرون ہوا پڑ نہیں سکتا۔

تشاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جس میں مسامات نہ ہوں
تو اس کا۔

جواب یہ ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ جسم بالکل خلا ہے جس میں ہوا
بہری ہوئی ہے اگر ایسا بھی ہو تو اس میں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوزنوں
کے سوائے بے سوزن کوئی جائے پالی نہیں جاتی جس سے لازم آیا کہ کل ایک سوزن
ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندر و بیرون ہوا

ہوگا اور جو خلا سے شیشہ اور ہوائے خارجی میں حائل ہے اس پر اثر پونیکلی کوئی وجہ نہیں۔
اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی، سطح
ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایذا کا مشاہدہ پیش کیا گیا ہے اسی طرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ
اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر جذب ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو لگا
پھاڑ و نگو پھاڑتی ہے کہ وہاں غار پڑ جاتے ہیں اور در و در تک زلزلہ ہوتا ہے اس
مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر باقی ہو تو اس کے صدر سے پاش پاش ہو جائے اس
صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور داتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اس قدر زور دیتی ہے کہ کئی آدمی اس کو
تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی آد کو نیچے کیجے
او سکا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلندی پر
جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں و جیاد سکی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی
بہاری ہے اور ہر طرف سے داتی اور تھامتھی ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں
اور بلندی پر اس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے اس لئے وہ ہمارا وزن تھام نہیں سکتی اور
چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے
اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

برہوتی
تک
ی ہے
بانی حد
لے خلک

واپس
سے طلوع
ندراؤ
اور
ہاتھ

ہوں

ہوا
زخون
حواخ

نی پرکا

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پہرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اس کے ہر طرف دابے سے وہ جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پر سینکڑوں من ہوا کا وزن ہونیکے سبب آسانی سے چلتا ہے اور اس کے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربہ اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پہنا دیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ صرف اتنا وزن اٹھانے کے چلنے میں کس قدر مدد ملتی ہے اسی پر سینکڑوں من کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھانے پر نادر شوار ہے نہ وہ مشاہدہ کہ سینکڑوں من ہوا کا وزن آدمی اٹھانے پر تباہ ہے مگر ان دونوں دعویٰ کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کونسا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں یہی ادن سے اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی باتیں حسن عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھی اسباب میں مخدور کر کہیں بلکہ دراصل ہم لوگ اس کے زیادہ ترستی ہیں اسلئے کہ آپ نے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے اس میں صرف عقل ہی کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دیں خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے ادن سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلا دیں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑے خلاف عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ
 بے کھٹکے تصدیق کجاتی ہے کہ تین سو چورائے من کا وزن انسان ہر وقت اٹھا
 ہوئے ہے اور اسی وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعادیوں کو در کیا جاتا ہے کہ عادت کی
 وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ حسن عقل اسے کہتے ہیں کہ یہ خیال تک مذہب کیا کہ
 عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ چار پانچ من اٹھانا
 دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو رہی ہے۔ کیا عقل میں آسکتا ہے کہ
 ایک سیر کھانے والا کسی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من وزن اٹھانیوالا سینکڑوں
 من اٹھانے کی عادت کرے پہر طرفہ یہ کہ سینکڑوں من کا سا بھی محسوس نہیں ہوگا
 اور اس سے بھی تڑپتی ہوئے یہ بات کہ وہ سینکڑوں من کا بوجھ چلنے میں مددیتا ہے اور
 اگر عادت کی وجہ سے دبا و محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پیچہ بھر دیا ہو نیکی سینکڑوں من ہوا کا
 محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھائے بلکہ مر جائے اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا
 محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پانی کا وزن محسوس ہوا سئلے کہ او سمین رہنے کی تو عادت
 نہیں حالانکہ خواص سمندر میں برابر غوطے کھاتے ہیں اور صحیح و سالم پانی کے دباؤ سے
 نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغط سے کوئی نکل سکتا ہرگز نہیں
 جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے دلبسے
 کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے کہ وہ
 کسی طرف اگر کرنا چاہے بھی تو نہ کرے سئلے کہ جسم کی قوت ایک دوس من ہوگی اور
 دفع کرنیوالی قوت سینکڑوں من تو جہد ہرزہ کرنا چاہئے گا وہ دفع کر دیگی جس سے وہ گرنے
 سیکھا کیونکہ اگر دوجہا اٹھانے کی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہوائی ہے کیا ہوا کو

بھی یہ عادت ہو گئی کہ کیسی سی ہی ضعیف قوت اسکے مقابل ہوا اس پر غالب
 ہو جائے اور اپنی قوت کو اس سے اٹھالے شاید اسکا یہ جواب ہو گا کہ جیسے ایک طرف
 کی قوت اسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اسکو سبھاڑتی ہے مثلاً
 مشرق کی طرف اگر چوک جاوے تو مشرقی قوت ہوا کا دباؤ دیکھا اور مغربی قوت
 کا دباؤ دیکھا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہوئیں تو مدار اسی قوت پر رہا جو ذاتی
 ہے اگرچہ اس جواب سے یہاں بات بن جائیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے
 اسلئے کہ جب مدار سنبھلنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران
 ہونیکہ کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر ہوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو
 کہ نیچے کی قوی ہوا وزن کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی ہوا ابھی نہیں تھام
 تو خاص اسوجہ سے بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہ ہو گی کوئی دوسری وجہ ہوگی اور وہ یہ ہے کہ قوت
 واہمہ جسکو خلاق کہتے ہیں اس وقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرائے کا جتنا ہے
 پہر اس کے آثار نمایاں ہوتے ہیں جنہیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے۔ یہی
 قوت ہے جسکے تصرف سے تہا آدمی دیرانون وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں آسمانی
 قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اتنی ہی جائے پر آدمی زمین
 پر چل سکتا ہے اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصہ
 پر تجربہ کریجئے کہ اس کے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اسی کی بازو کی دیوار پر بلکاؤ
 نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اسکو بھی جانے دیجئے کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کہو دے
 اربچ میں چل دیوار باقی رکھئے پہر اس پر چل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جسکے کھلے ہوں اور ایک طرف جہلی لگا دیں اور دوسری طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جہلی اندر کی جانب دیگی اسید طرح اگر جہلی کے ہاتھ رکھیں تو اس کا نکانا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونے کی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف بھی معلوم ہوا کہ جہلی اندر کی جانب دیتی ہے ہوا کا دباؤ کسی طرح محسوس نہیں صرف اسکا احتمال ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کھینچی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا برابر کھینچی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اس کا کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اس کا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا اور قطع نظر ملامت مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کھینچتے ہیں تو قابل حرکت چیزیں الگ کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے جہلی اس طرف حرکت کرتی ہے اس میں ہوا کے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سولے اس کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں ہاتھوں کی انگلیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سولے انگٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہیں فرجہ نہ ہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتھوں کو رکھ کر ہتھیلیوں کو گرم کرنے کیلئے پہنکتے ہیں۔ پس ہوا کو مٹھ کینچے صاف معلوم ہوگا کہ ہتھیلیوں کا پوت کینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ وہ کشش کا اثر ہے اسلئے کہ ہتھیلیوں پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دباؤ ہوتا تو ہاتھوں کی پیٹھ پر ہوتا اب اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دیتی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی از کار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتھیلیوں کا پوت کشش و مٹھ سے کینچتا ہے اسی طرح کشش ایرپ سے جہلی اور ہاتھ کینچتا ہے ہوا کے بالائی گواؤں میں کچھ دخل نہیں۔ غرض اودنے تامل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو مجوف ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب ان کو ملا کر ایرپ سے ہوا اودن میں کی خالی کرتے ہیں تو اود کا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اودن پر شدت سے ہے۔ جس طرح جہلی کے دہنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعویٰ پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا ایرپ کی جانب کشش کرتی ہے اگر باب فراست سے امید ہے کہ اوسمیں غور فرمائیں گے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو جہاز نکلتا ہے اگر ہوا اوسکو اوپر نہ کھینچتی تو اسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اوسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اسلئے اسکی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے۔
 اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑ اگر اوپر کھینچا ہے تو چاہئے کہ ہر جہاڑ
 بہت اونچا ہو جائے تو اسکا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہو ویسی ہی زمین میں بھی
 ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑ حد معین سے نہیں بڑھ سکتا
 اسکی مثل بعینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں لکھا ہو کہ آفتاب زمین اس قدر
 زور سے کھینچتا ہے کہ جقدر زمین کی حرکت اسکو ودیجانا چاہتی ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش
 غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ
 آفتاب کی کشش سے ٹھک جائے۔

(۲) تہر جو اوپر پھیکا جاتا ہے ہوا اسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ
 زمین کی قوت کششی پر تہر کی قوت غالب آتی اگر کہا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے
 تہر اوپر جاتا ہے تو چاہئے کہ بغیر پھیکنے کے بھی تہر اوپر اڑیں۔
 جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے جیسے زردار
 کھادیوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے اور جب حرکت دیکر اسکو اپنی جگہ سے ہٹا دیے
 ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اسکو نہ کھینچتی تو زمین اس کو کبھی اڑنے
 نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا بسبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منع کے
 سطح آب کو ہوا دیتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب منع میں پانی بہر کر اوپر سے پاٹ بیجے جب بھی فوارہ حد معین
 تک اڑیگا حالانکہ عمود ہوا کا منع کے سطح آب پر اس قدر نہیں ہے کہ پانی کو دبا

و شلیو کو
 کا پوت

سے

ہوا کا

نصا

ساہی

کشش

میں تر

کو کو

نظر

کر لیتے

سے

اوپر

کیونکہ

میں

آتی

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوا کی کشش کے فوارہ کو اوپر اڑانہ والی کوئی چیز
اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسی وجہ
سے ہوا کے دباؤ کی ضرورت بیان کی جاتی ہے۔

(۴) پرندے صرف ہوا کی کشش سے اوپر اڑتے ہیں در زمین اوں کو
کبھی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اڑنا اور غبار و دھان کا صعود کو نہ ہوا کے اوپر جلا
کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) ہلکی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اڑا لیتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوا کی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچ سیدھا کرتی
ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس تر اوپر جا دین ہوا کا زور کشش
کم ہو گا اسلئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہو گا جیسے نیچے ہوتا ہے۔

ایک تجربہ پیچ پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ یارومیٹر اس طرح
دریافت کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لمبائی کے جس کا قطر ربع انچ ہو
اور ایک طرف کھلا اور دوسرا بند ہو اور مین پارہ بذریعہ حرارت بہرہ دیا جائے اسے
طور پر گلاس میں ہو داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بہر حال کے اس وقت
ادسکے نیچے اٹھوٹا کر ایسے طرف میں او سکوالٹا دین کہ اول سے اس میں کچھ
پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی میں نقطہ تیس انچ کا ستون بنائے گا اور باقی پارہ طرف
میں اتر جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا
ہے اور چونکہ پانی ساڑھے تیرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اسلئے پانی کا ستون

پورا قائم رہیگا بلکہ اگر نئی پینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا
 یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پانی
 اور پانی کے عمود کا ہوا اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اس پارہ اور پانی کا نہ اترنا
 اس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوائی سے باہر طرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے
 اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے ماننے پر مجبور
 کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ
 پانی اور پارہ کا طرف میں اترنا ضرورتاً لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب
 معلوم کرنا چاہئے۔

پھر یہ سبب یعنی ہوا کا دباؤ جو معین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ
 معقول بلکہ عقل کو یہ دہوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائی ہوائی بیرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں
 ہے جو اس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو طرف میں ہیں اور عمود کو
 رکھتے ہیں اور وہ نہیں کاروگنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر طرف کو پارہ اور پانی سے خالی
 کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا اگر ہوا کاروگنا محسوس ہوتا تو طرف کو خالی کر نیکیے بھیجی
 عمود قائم رہتا کیونکہ اس وقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہل حکمت جدید
 کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کہ چوڑ کر جو ہم چیز کو اس عمود کا سبب قرار دیا۔
 شاید اس کو یہ دہوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے
 جس سے عمود اس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر روکنے والے وہی دونوں
 ہوتے جو طرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ فہمی کے
 دام میں وہ آگئی مگر یہ اسلئے کہاں سادگی پر دلیل ہے کیونکہ اگر خصوصیات پارہ او

نہیں
 سچ
 سچ

دن کو

پر جلد

لڑتی
 دیش

طرح

ج ہو

ایسے

فت

بن

طرف

لہتا

توں

پانی کے محسوس و مقبول ہیں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اور اسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تھا۔

رسالہ طبعیات میں جو حکمت جدیدہ پیش کی گئی ہے کہ جملہ سمندرون کا پانی اس وجہ سے کہارا ہے کہ زمین کا کہار زیدیون کے ذریعہ سے بہکر سمندرون میں پڑتا ہے۔

سمندرون کو اور اسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کہا میٹھی ذریعہ سے جاتا ہے اور اسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے۔

خیر اس سے بیان کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرنا منظور ہے کہ کہار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندر کا پانی اوس کی وجہ سے کہارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ آنا بھی نہیں کر سکتا کہ چوٹے سے عمود کو نہایت کونے میں مدد سے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اور قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اوس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر متفرق ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اوس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس صورت میں جب پارہ تلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارہ کو دابے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہو گا جبکی وجہ سے تلی کا پارہ کسی قدر اترائیگا بخلاف پانی کے کہ اوس کا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تہام سکتا ہے اسے ظرف کا پانی تلی کے پانی کو روکتا ہے اور تلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

اولے تال سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انھوں نے پیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا میں دباؤ ہوتا تو پارا نلی میں چہہ بچ نہ اترتا بلکہ مثل یانی کے پورا نمودار کا بھی ہوتا اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اس پارے پر جو طرف میں ہے کئی من کا ہے اس حساب سے جو اوپر معلوم ہوا اور قاعدہ ہے کہ یکدہ رسیاں جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے اور اسکو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اس طرف ہٹ جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ طرف کہلا ہو تو اس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچکاری میں مشاہدہ ہے اب سوچے گا اگر طرف مذکور کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی من کا ہوتا تو وہ پارا جوتی میں بہرا ہو اسے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چہہ بچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔

اگر ایک طرف میں پارا ڈالا جائے اور اسکو بچ میں خالی نلی تین فٹ کی اسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑے کیجائے اس طور سے کہ کہلا ہوا طرف اسکا پارے میں ہو اور بند ہوا میں۔ اور دو چار سمیر کی کوئی چیز ایسی بنائیں کہ اس طرف میں وہ اتر جائے اور ایسی چسپان رہے کہ پارے کو کہیں سے بٹکنے کی جگہ نہ رہے پہر اس دندار چیز کو اس طرف میں اتار دیں۔ تو وہ پارا جو طرف میں ہے بسبب اس دندار چیز کے دباؤ کے اس نلی میں چڑھ جائے گا اور پوری نلی کو بیکار جیسے پچکاری میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار سمیر کے دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود ہر جاتی ہو تو بہر نلی ہو نلی باوجود کئی من کے دباؤ کے چہہ بچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ دہان ہوا کا دباؤ نہیں ہے۔ ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کی جاتی ہے کہ ایک غبار کئی ہزار فٹ بلند

لق

بانی

ن

نکملے

نیز

نات

مکرنا

جو

نور

نیرانی

ہے

تد

ن

نیکا

ن

ن

ن

اڑا گیا وہاں نہایت سردی محسوس ہونے لگی اور بیارومیٹر ۱۲ ۱/۲ انچ پر اتر گیا وجہ اس کی یہ بیان کی جاتی ہے کہ وہاں ہوا کا ثقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ جو ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارے کا سکڑ جانا اور متکاثف ہوتا ہے نہ ہوا کی خفت اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکڑنے کی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ پارے کا اتر جانا ہوا کی کمی و باد کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہو گیا ہو موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ بحسب شدت سردی تھرمامیٹر کا پارہ اترتے جاتا ہے اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متخلخل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی میں کسی طور سے حرارت اوسکو پہنچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہنچ جاتا حالانکہ کچھ ادا ہوئیں اس وقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی غبارہ میں برودت کی وجہ سے ہوئی۔

رسالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں ٹنگن گہری لگا گرم ہو کر آہستہ آہستہ خفیش کرتا ہے اسلئے رفتار گہرے کی کم ہو جاتی ہے بخلاف اس کے وہی ٹنگن موسم سرما میں سکڑ کر تیز حرکت کرنے لگتا ہے اور رفتار گہری کی تیز ہو جاتی ہے۔ جب پستل اور لوہے کا سردی میں سکڑنا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اس بلندی پر پارہ سکڑ گیا تھا اس میں ہول کے و باد کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ رباؤں نہیں بلکہ ذاتی حرکت اس کی ادھر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزا تخیل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ اُپر رہتا ہے اور اوسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں اور سم میں حائل ہوتا ہے اسلئے اوسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی اگر ہوا میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اوس نرم اجزاء کے ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین کے برابر کر دیتی اور کہیں اوس کو اُٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام غبار رہتا خواہ ہو اچھا یا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے زمین کے اجزا کو اُپر لیجاتی ہے کیونکہ زمین کے اجزا کا اپنی حرکت ذاتی سے اُپر جانا ممکن نہیں اس سے ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ اُپر کی جانب کو اوسکی حرارت ذاتی ہے۔

مثلاً دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جن کا بیان چند ان مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص اُن سے تامل سے اُن کا جواب دے سکتا ہے۔ یہیں اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنے کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تہید ہے آسمانوں کے ابطال کیلئے اس لئے کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے پھر اوس کے بعد یہ دعویٰ ہو گا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے کچھ کشش آفتاب اور جمع کو اکب میں بھی ہے اور جب کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت آسمانوں کی نہ رہی اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت بعد ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماء یونان کو آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت لئے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جانا

اوسکی

ہو کو کوئی

ن اور

اک بار

جیتے

و کیا ہو

ہے

وقت

میں

ہو جاتا

ن کی

با گرم

ن اور

نیز

بت

ہیں

بت

ہو یہ

تو تمام کو اکب اور عالم کا نظام مگر جائے گا کیونکہ جب اذکو کوئی چیز دکنے والی
 نہ ہو تو دن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آنا مختلفہ کا صادر ہونا
 ہرگز قرین قیاس نہیں اسلئے اوہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو تمام
 کئے اس ضرورت کو رفع کرنے کی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے سمجھ سوچی
 کہ اگر تمام کو اکب میں سلسلہ کشش کا قاعہ کر دیا جائے تو جب ہی وہی نظام عالم جاری
 رہ سکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جانے میں اذکو بڑی بڑی دقیقین لاحق ہوئیں اور کیونکہ
 نہ ہوں جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اس میں اس قسم کی دقیقین لاحق ہوتی ہیں۔
 کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک شخص
 اور اٹکل جب خیال میں آتی ہے تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کہ ثابت ہوئے میں جائے
 اور اس خوشی میں چونکہ لگا و طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض
 قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے
 اس کام میں انہیں اس قدر توجہ تھی کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک
 کہ اجاب دوستانہ شکایتیں کرنے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود لایا
 مکان ہو گئے ہیں ایک روز کہیں مجمع اجاب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف
 لائے دن کے دیکھتے ہی اجاب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجہات
 شروع ہوئیں کسی نے اونکی کہو پری کو چہت کہا کسی نے ہا سٹہ یاد دہن کو کہم اور پوچھ
 کو دیوار علیٰ ہذا قیاس گہر کے یوازہ ایک ایک اذکو اعضا میں ثابت کئے جاتے
 تھے ہر شخص اس فکر میں تھا کہ ہر عضو اذکا اس خانہ فرضی کا ایک جزو اذکا

انطاک خبریہ اور تداویر وغیرہ قرار دے جن سے اختلافات موسمی اور فزوقرب بعد تقدیم و تاخیر
حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور ان آثار کو جانے کے لئے بڑی بڑی محنتیں اٹھا کر صدیوں
وغیرہ بنا کر ایک مدت میں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل
کئے اور حکمت اشراقین کو جو بیشتر سے موجود تھی بے فروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو عرصہ
تازہ خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لوگ
بھی اوس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس میں بڑے بڑے عقلا کے دقیقہ شناس
حیران ہیں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کھلونے کے لڑکوں کی
تعلیم کے لئے تیار کر دیا اور ایسی کلیں اوس میں لگائیں کہ ایک بار کو بچی دیتے ہی
کل کرے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر
حرکت کر رہا ہے اور دوسریں کرہ اس کے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام
زمین ہے کسی کا نام عطارد و زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں نہیں بلکہ عقلمندوں کے
ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چوہے سے مکان میں
نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اوس کے
ساتھ ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی چاہئے
تھا کہ دن کروں میں باہمی کشش بھی رکھ دیتی تاکہ نمونہ پورا قائم ہوتا کو اوست
بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر یہ نسبت اسکے اوس میں کسی قدر نظام خیالی سے
مناسبت زیادہ ہوتی اور یہ ممکن بھی تھا اس لئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں
تأثیر و تاثر کشش ہے بہ کثرت مل سکتا ہے۔

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ

جو کیا جاتا ہے کہ یہ نقشہ مطابق اوس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تسلیم
 نہیں اس لئے کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا غشتا یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار
 مشاہد ہوتے ہیں اُن کے اسباب معین کرنے میں فکر کی جاتی ہے اور چونکہ
 اذہان متفادات ہیں اسلئے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بیان
 کرتا ہے جیسا کہ بیاریوں کی تشخیص میں اطباء آثار محسوسہ کو دیکھ کر اسباب
 قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی و
 مصری لکیمون کے مجمع میں پیش کر کے دیکھ لیتے کہ تشخیص اسباب میں کس قدر اختلاف
 ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ
 امر مشاہد ہوا کہ آفتاب وزمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین
 اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کسکے طرف منسوب
 کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر یہ تحریک فلک
 اور زمین ساکن ہے۔ اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب
 ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قرن قیاس ہے
 مگر یہ ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب
 خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ محض عقلی نہیں جو دائرہ میں الا اثبات
 و النقص جس سے قطعاً احد ہوا کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقینی نہیں کر سکتے کہ زمین
 دونوں ہی صورتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیئت
 ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکم رکھے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ

سائنس
 زمین
 ہل
 سکتی
 ہے
 پر
 زمین
 ساکن
 ہے
 یا
 زمین
 ساکن
 ہے
 یا
 زمین
 ساکن
 ہے

ہے کہ عدم علم سے عدم شی لازم نہیں آتا جب دونوں ہی کیا تین احتمالی تہیں
 اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف بھی بات رہی کہ ان دونوں
 کو کسی جماعت و کادت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کے ان
 دونوں ہی کیا تون سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ حجت
 بطلیموسی ان امور میں بڑھی ہوئی ہے اس لئے کہ جس قدر انہوں نے مؤشگافان
 کیں فیساغورسہوں کو وہ حامل نہیں اس لئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے
 کہ جسی المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطرے کا انکار اور جس کی بے اعتباری
 نہ ہونے پائے اور باوجود اس کے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ
 شناس اور سکو قبول کرے بخلاف اہل فیساغورس کے کہ انہوں نے ان امور میں
 کسی کا لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخیلی نقشہ ذہن میں جا کر اس کے اثبات میں جو جی چاہا
 کہہ دیا۔ نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ جس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا نہ
 عقل کی کوئی بات مانی۔ اور مدد لی تو امور خیریت سے جن پر دوسرے خبریت کا
 قیاس عقلاً صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت تارک الزلزلہ
 زمین اور شمس وغیرہ کو اکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے
 جبکہ حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا اور ایک ساعت میں اڑ سٹھ ہزار
 دو سو ستتر میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے
 مشرق کی طرف کئی میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نو گروہ پستیاں لاکھ
 میل کے فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے
 کھینچنا کہ دونوں کا وزن کسی طرف جھکنے نہ پادے اور اس پر اس قدر سرعت

حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہ امکان سے ثبوت و حجت
ممكن نہیں کیجیے بھی ممکن ہے کہ وقوع اس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دوربینوں سے مشاہدہ کر کے اس
مہیات کو مبرہن کیا ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ اس مہیات کا مدار کشش باہمی
کو اکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو تمامی کو اکب اور زمین کو اپنے
اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہو گا نہ کوئی کو اکب گر و شمس پر چکا نہ امار گر در زمین وغیرہ
اور اس صورت میں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہو گا جب اس مہیات کا
مدار کششوں پر ہے اور ظاہر ہے کہ کشش کا ثابت کرنا دوربینوں سے ممکن
نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات مدعا میں دوربینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دور
دوربینوں سے صرف یہ ہو گا کہ چھوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر آئے اور
جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے میں دوربین
بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکماء یونان کی
تصیرحات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک حتم بالشان ہیں چنانچہ اون کا
قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک
اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر
ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود کے ساتھ اون کا وجود ایسا ہے
کہ جیسا لوازم کا وجود ملزوم کے ساتھ ہوتا ہے اور اسکی مثال ایسی ہے
جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی

اور روشنی کے ساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونے کے ساتھ ہی قبر
کی چیزیں نظر آ جانا اور نظر آتے ہی اونکا ادراک ہو جانا اور ادراک ہوتے ہی
مضر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف
وغیرہ ہوتے ہی اوسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتا ہے۔

اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا
ایک ہے اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ
موجودات میں گویا مبادے عالم ہیں۔

مگر اوتنے تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات
نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت
کرنیکے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک کو آپ
کو ایک رات دن میں گردش دیدے اور خارج المرکز کا کام یہ ہے کہ سالانہ
گردش دیاور اسی سے اوج و حقیض کواکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے
ہیں جس سے قرب و بعد کواکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تندر اس غرض
تھے کہ غمہ متحیرہ یعنی عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتیں
کہ کہی وہ دور ہو یہ کہی نزدیک کہی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح
حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کواکب کو پورے کر کے لے کر
ہیں جیسے جزی افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔
اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر اوتنے ٹکڑے ہیں جس سے زیادہ
زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے

جائیں تو کو اکب کے اوضاع و حرکات محسوس کیلئے وہ کافی ہیں ہو سکتے اس
ظاہر ہے کہ یونانیوں نے بعد معائنہ اوضاع و حرکات کو اکب کے ایک ایک
ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا صرف بلحاظ کو اکب فلک میں بڑھایا۔
حکمت جدیدہ والوں نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات
کو اکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر اون کے ذریعہ
سے اوضاع و حرکات کو اکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتدائے نفس کو
ہی کی حرکت ایسی کیون نہ فرض نہ کر لیں کہ بیان مقصود کیلئے کافی ہو
اس طریقہ میں اگر وقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے
آسمانوں کا انکار کرنا پڑے گا اور اسکے بعد اون کو دیکھنا منہ والی چیز بتلائی
ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی چاہا کہ میں سکے
پہر وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق کر کے رو کرے کیونکہ سولے بھٹا
حواس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سوا اسکی
بات ہی کیا جس کی عمر اٹھ دیکھتے گزری اوس پر لازم لگانا کون بڑی بات
اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئے یہاں بھی
کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک اتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ
محسوس اتہا بصر ہے۔

اب اگر کسی کو انکار ہو تو مقابلہ میں اگر اپنا دعویٰ ثابت کر
اور کیا مجال ہے کہ ثابت کر سکے نہ وہاں حواس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل
اور سنی سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے رہا دین اور خدا اور رسول کی

پچیس سو سے تو پہلے ہی آزاد ہیں۔
 اور دوسرا امر یعنی کہ وہ نکو تھا مٹی والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی
 جائے کہ بعض اجسام میں کشش ہو کر رہی ہے ایک مقناطیس ہی ہے کہ دوسرے
 لوہے کو کھینچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہرگز
 دوسرے کہہ کو کھینچتا ہے جس کی وجہ سے تمام کرات کا عالم منظم ہے لڑکے
 اور جوانان طفل منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لیں گے اور دستوں بھی
 ہے کہ قانون میں تظاہر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رگٹے چند بوڑھے پرانے
 خیال کے چنان چہ نہیں کر نیوالے دن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اونکو
 دیوانہ بنا لیں گے اور جب اکثر ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر ان دلیل نہیں
 کر نیوالا ہی کون جو ان میں خدشے نکالے بلکہ اس وقت ہر شخص ٹوٹی ہوئی
 دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائے گا اور حجت نشوونما لڑکی ان خیالات
 میں ہوگی اور یہ روشنی ان میں سرایت کر لگی پھر اگر کوئی قرآن و حدیث
 کی باتیں اونکو سنادے اور آسمانوں کا ذکر ان کے رد پر کرے تو وہ
 خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ڈھکوسلے ہیں اب
 بیچارے بوڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملائے تو کیا
 کرتے نہ ان میں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کہ مشکلیں کی ابلہ
 فریبان ان میں اثر نہ کریں بجائے سکے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب
 دیتے مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہونگے اولیٰ قرآن مجید و حدیث میں
 تاویل کرنے والا نہ کہ کوئی حق اونکو ہمارے قرآن و حدیث میں درست انداز

اور تصوف
 ہے کہ کلام
 اونکو کوئی
 کرنا کس
 لگے ہیں

میں حکمت
 بھ خیال
 ہے کہ
 بلا دلیل
 نہ کسی مصداق

اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر او کو اتنا وثوق ہے کہ کلام الہی اور نیکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے او کو کوئی تعلق ہی کیا۔ ہر دوسروں کے دین میں باطل اور خیر خواہی مدخلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ ان کے اس دعوے کو مانکر انہیں کی کہنے لگے میں ان کی عقل کو کیا کہنا چاہتے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علماء کی شکایت کی ہے کہ دینیت میں حکمت قدیمہ کو انہوں نے خلط کر دیا ایک حد تک درست ہے مگر یہ خیال ادن کا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہئے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ ایمان اور اعتقاد جائزہ کا نام ہے کہ خدا اور رسول کی خبر دے بلا دلیل اور یقین کے ساتھ مابین کہ کسی دلیل سے زائل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جا دے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لگے اور وہاں سے آسمانوں پر اور آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہم کلام اور مشرف بیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا ہر شے عجب کی سیر فرما کر اسی بات رونق افروز دولت فانی ہوئے کسی مسلمہ اور سکے قبول کرنے میں قائل نہ ہوا اگر ایمان لائے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں ہی نہ دیکھاتیں۔

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا کے تعالیٰ

تیر بات بتائی
ہی ہے کہ دوسرے
سب کو اور ہرگز
ظلم ہے لڑکے
گے اور دستور بھی
ہے پڑانے
فد لڑکے اور کو
بن دلیو غیر غور
نص ٹوٹی ہوئی
ونکی ان خیالات
ن حدیث
ے تو وہ
سلے میں اب
ملاتے تو کیا
علیں کی ابلہ
کچھ جواب
حدیث میں
دست انداز

در رسول صلے علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو بجا
قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب اس کے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں
فرض ہے تو بیجاری عقل کیا چیز ہے۔

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات
قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کر رہے
ہیں اور دلائل بھی وہ بتلا دیتے ہیں جبکہ طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے
اوس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کو دلائل میں بحث کی جائیگی۔

قبل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ
نے انسان کو کس قسم کی شرافت عنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو
پیدا کرنا چاہتا ہے اس کی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز
وجود میں آجاتی ہے۔ کمال اللہ تعالیٰ دانا قولنشی اذا ردناہ ان لقول
کن فیکون اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ اذ کو اپنے
ہاتون سے بنایا اور اپنی روح اذن میں پہونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم
سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں جلوہ افروز ہوں اس کے سب اذ کو
سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اور سوقت کسی کا بھی
مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت خاض حضرت کبریا
کیلئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کیلئے کیونکر سجالاتی جائے کہا
قال تعالیٰ واذ قال ربک للملائکۃ انی خالق بشر من طین فاذا سویتہ ونفخت
فیہ من روحی فقعوا له ساجدین طفس الملائکۃ کلہم اجمعون یہ اہتمام اور تشریف

و اگر آدم اور نوح کا اس وجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کیلئے تمام عالم میں اور
 انتخاب ہوا تھا مگر خدا ملائکہ کو وجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہ خاص
 یہ خیال تھا کہ انہیں میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ انہوں نے درخواست
 بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ غرازیل علیہ اللعنه باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ
 افاق اور علم میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا نہ صرف
 اس جرم میں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا یہ پیشہ کے لئے مردود
 بارگاہ الہی ٹہرا اور وہ علم و فضل اور طاعت ایک بات میں کا عدم ہو گئی اور
 ایسی لغت و پرہیزکاری میں گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی توقع آیندہ کیلئے بھی باقی نہ رہی کیا
 قال اللہ تعالیٰ (فأخرج منها فانك رجيم وان عليك لعنتی الی یوم الدین) اور
 بعد ان کی اولاد کو بھی تمام عالم میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے (ولقد کر
 منابی آدم) اور آسمان و زمین میں جن جن چیزیں ہیں سب کو آدم مکرم
 خلیفہ زادوں کے منکر فرمایا کیا قال تعالیٰ (وسخر لکم الشمس والقمر والنسین)
 و قوله تعالیٰ (وسخر لکم ما فی السموات وما فی الارض جیعامنہ) اور اس خلیفہ
 رفیع الشان کے جلوس فرمان رواے کیلئے سخت گاہ زمین قرار دی گئی۔
 قال اللہ تعالیٰ (انی جاعل فی الارض خلیفہ) اور اس خلافت گاہ کے بنانی
 میں یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اسکی نیاد ڈالی گئی اور بذات
 خاص دور و نزدیک اس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اس میں عمدہ
 عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اس کے بعد آسمان
 بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی درستی اور چمن بندی کی طرف توجہ ہوئی اور

روز میں اوس کا اہتمام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چہرہ دن میں بنائے گئے
 جن میں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی میں صرف ہوئے قال اللہ
 تعالیٰ وخلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السمار، وقال اللہ تعالیٰ
 (والذی خلق الارض فی یومین) وقال تعالیٰ فقضاہن سبع سموات فی
 یومین، وقال اللہ تعالیٰ (انتم اشد خلقاً ام السمار بنا ہمارف سمکھا فسولھا
 وَاغْطِشْ لَیْلُہَا وَاخْرِجْ ضَحَاہَا وَاَلْاَرْضُ بَعْدَ ذَٰلِکَ دَحْہَا) ہر چیز آسمانوں کا
 بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف ہیں
 جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک اون میں کہیں نہ کاف
 نہیں قال تعالیٰ (الذی خلق سبع سموات طباقاً ما ترسی فی خلق الرحمن
 من تفاوت فارجع البصر بل ترسی من فطور ہر اوس چہت میں روشنی اور
 زیب و زینت کا سامان بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگیں مختلف الوان کی تین
 لٹکانیں لگائیں کہا قال تعالیٰ (ولقد زینا السمار الدینا بمصابج) اوس کے
 بعد دن کے آرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے
 (ہو الذی جعل لکم اللیل لتکنوا فیہ والنہار مبصر) وقال تعالیٰ (ومن حمزہ
 جعل لکم اللیل والنہار لتکنوا فیہ ولتنبغوا من فضلہ) یہ چند آیتیں مذکور ہیں
 اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت و
 دلالت کرنے والی موجود ہیں۔

الحاصل ان آیات پر غور کرنے کے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں
 کہ کس قدر عزت انسانی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے اس سے بڑھ کر

کیا ہوگا کہ جنی چیزیں آسمان وزمین میں ہوں گے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے
(وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْہٗ) اور چونکہ آفتاب و ماہتاب کے
زیادہ کام متعلق ہیں اور سب ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں ان کے
مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کہ اَلْقَالَ تَعَالٰی وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرَ اٰمِیْنُ
اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سمجھا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ جب حق تعالیٰ
انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب و ماہتاب کو ان کا مسخر کیا تو مقتضائے
حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائے
یا آفتاب مثل بخوردان کے اونکے گرد گردش دیا جائے۔

سرو سیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی کے مکان میں جمع ہوتے ہیں
تو صاحب مکان بخوردان کو ہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جسکی گرمی اور خوشبو
سے اسکو راحت پہنچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کہی گوارا
نہیں کرتا کہ وہ معزز لوگ فوبت بہ فوبت آشدان کے گرد پھیریں جب گنوار
کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہو دن کے حق میں یہ ذلت
کیونکر گوارا فرمائے گا کہ ہمیشہ آشدان شمس کے گرد صدقہ ہوتے رہیں۔
بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب
مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اسکی طرف محتاج
ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔
یہ خیال اونکے اصول پر نہایت چسپان اور صحیح ہے اسلئے کہ اونکے پاس
یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دم جہر گئی تھی سو یہ آدمی نے

بعض لوگ اسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان کی یہ ہوا نکلے
مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ ادکی فکر و
کہی اس امر کو مقتضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اور کھامسرا اور انکے لئے گردش
میں ہو۔ فکر ہر کس بقدر عہت اوست۔ کار بورینہ نیست بخاری۔ کجا بورینہ
کجا تسخیر افلاک۔

تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خانصاحب اور
اتباع کی طرف ہے کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صفیر
ہیں اور اگر وہ بھی اد نہیں لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ
سزا کی ہماری اونکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خانصاحب
اور انکے اتباع کی نسبت یہ ہرگز ہمارا خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے
شرافت خدا داد سے دست بردار ہو کر غیروں کی رفاقت دل سے اختیار

کریں۔ حکمت جدیدہ دلے جو کہتے ہیں کہ انسان بندر کی اولاد
ہیں اگرچہ اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمید یہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ
بڑے بڑے عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہاں تک ہو
عقلا کی بات کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو
اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ اونکی ہر ہر بات کو رد کیا کریں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔
بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اسکو عقل عنایت کی

جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کر نیا لایا بھی کوئی ہے اور کئی امور اسکی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور انکے معلوم کرانے کے لئے اسکی جانب سے کوئی شخص مامور ہونا چاہئے جسکی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور انکی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جن میں سے ایک معجزہ ہے اور انکے ذریعہ سے یہ معلوم کرادیا کہ فلاں امور مرضی کے موافق اور فلاں خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گا اسکی یہ سزا ہوگی پہر جب اوبن اطمینان بخش علامتوں کو دیکھے کہ رسالت نبی کی مان لیجائے تو اسکی آزمائش کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی گئیں کہ انکو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی پر ایمان لایا بعد اون کا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اون کے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جس کو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اس کو سمجھدار اور عاقل یعنی انسان کہنا چاہئے اور جسکو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنیکی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیز کو سمجھ کر اون کے فراہم کرنے میں کوشش کرتا ہے پہر جس انسان کی بھی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اسکو بھی ادھیں میں شمار کرنا

چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے (اولئک کالانعام بل هم اضل)
 اس صورت میں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ
 بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے
 کہ ہر طرح سے نئے صورت اور معنی وہ اولیٰ بالکل مشابہ ہیں جس سے اون کو نسل معنی
 بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

اب ہم مہیات جدیدہ جس کو نظام فینٹاغورس کہتے ہیں اوسکو
 اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں وقت نہ ہو۔
 مفتاح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ
 حصہ سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دو سو چھیتر
 میل ہے اور اوسکے جذب کی تاثیر گردوں کو س تک گروا کر پہنچتی ہے
 زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے
 زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سیکڑوں کو اکب ظلمانی
 مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھر نیوالے سیارے
 تین قسم کے ہیں۔

۱۔ اول سیارات اولیٰ جن کی حرکت دوری ہے۔

دوم اقمار جنکو سیارات ثانی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات
 اولیٰ کے گرد پھرتے ہیں اور اون کے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی
 گھومتی ہیں۔

سوم دنبالہ دار تارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے

گردیدہرتے ہیں کہی آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دکنے لگتے ہیں
اور کہی اپنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور میں سے بھی نظر نہیں آتے -
لواہیت جو بے انتہا ہیں ہر ایک ادن میں سے ایک نظام
کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے -

زمین کا قطر تقریباً آٹھ ہزار میل ہے اور محیط اس کا چوبیس پچیس
ہزار میل ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۳۵ میل بڑا ہے
یہ خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے -

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف پھر کر دن رات میں ایک
دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی برگنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس
میل ہے -

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تیلے چھپی ہوئی ہے اگر
زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرداگرد زمین کے ابعاد متساویہ
میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گہرے
کی شکل میں کر دیتی ہے اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند
حد و خط استوا سے بستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گرداگرد قطبین کے سیکڑے
کو س تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حد و میں مثل
انگلستان وغیرہ ڈوب گئے ہوتے -

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتا
کو بھی ہے -

دوسری حرکت زمین کی حرکت اپنی ہے جو گرد آفتاب کے پہرے
 ہے اس حرکت کا دورہ تین سو سیٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے
 مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑھائی ہزار و سو ستتر
 میل مسافت ایک ساعت میں بھرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔
 ہم جنگو نقل یا وزن کہتے ہیں اس کا سبب فقط جذب یا کشش
 زمین ہے۔

زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو مگر چونکہ آفتاب کا مادہ
 زمین کے مادہ سے تین لاکھ تیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب
 زمین کو اس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کششوں کا
 مقصد یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا کر جابجائیں مگر چونکہ زمین دائرہ پر پہرتی ہے
 اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاح میں بد وقت دائرہ کے
 باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک المکرز کہتے ہیں اور
 بخلاف اس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جس کو قوت طالب المکرز
 کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نہ نکلنے پائے اور یہ دونوں قوتیں
 مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب المکرز سے زمین کو کھینچتا ہے اور
 زمین اپنی قوت تارک المکرز سے مدار سے نکلنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متوازن
 ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار میں پہرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی
 ہے نہ دور ہو سکتی ہے۔ زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اس میں

قوت تارک المرکز پیدا کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اس کو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المرکز سے اس کی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المرکز پیدا ہوتی ہے اور اس کی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اس کو کھینچ لیتی کیونکہ فلاح کا پتہ حالانکہ چھوٹا ہوتا مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا چھوٹا ہے جیسا اس کے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے۔
تھام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔

آفتاب اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مداروں کو طے کرتے ہیں اسلئے
آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے استقدر لمبی ہے جس قدر اس کے مادہ کی کثرت بہ نسبت کثرت مادہ زمین کے زیادہ ہے اور یہی غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المرکز بڑی ہوتی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت لمبی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قادر نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی متعادل اور متقادم ہیں کہ کوئی اون میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنے

اپنے مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جن کے نام ہیں عطارد۔ زہرہ۔ مریخ۔ پیرس۔ پاس۔ جو تو۔ دسٹا۔ مشتری۔ زحل۔ جارجیم سیلوس۔ ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کُل سیارے اپنے محوروں پر گھومتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتری۔ زحل۔ جارجیم سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہیں ان کو نور بہت کم پہنچتا ہے اس کا جبر نقصان اُن کے آثار سے ہوتا ہے۔

مشتری کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس

کے چھ۔

زمین کو آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۹ اکرٹو میل سے بھی زیادہ ہے

اس وجہ سے ہم زمین ولے ہر سال ایک بار ۹ اکرٹو میل تو آفتاب کے نزدیک ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۹ اکرٹو میل اُن سے دور ہو جاتے ہیں لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دور ہیں سے دیکھیں نہ اُن تو اُبت کے قد میں کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور نہ اُن کے باہم العباد میں بلکہ دونوں حالتوں میں وہ ایک سان نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نسبت دوسرے تو اُبت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ ایک نقطہ

کے ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کوکب پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کو اکب کا اپنے اپنے مدار پر پھر نہ ثابت ہوگا اور جب پھر نہ ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اور پھر متفرع ہونگے اور جب تک کشش باہمی کو اکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہیں بلکہ بناء الفاسد علی الفاسد ہوگی مثل مشہور ہے ثبت العرش ثم انقضی اولیٰ تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کو اکب کوئی دلیل قائم ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دو زمینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ وہ فقط مقدار جسم بڑا بنلانے کیلئے ہیں اور کشش جسم ہی نہیں تو دو زمینوں سے اس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حواس و نظام ہر ہے کہ سبب بعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اس کا ثبوت نہ بیان کریں انہیں کے مسلک کے مطابق ادن کے دعوے کو تسلیم کر نیکی ہمیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پر انہوں نے چند تجربہ پیش کئے ہیں جن کا حال معلوم بھی معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب مخدوش ہیں اور بغرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہو جائے تو کو اکب کی کشش اس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ مقناطیس

کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں
اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ صلیح ہیات قدیمہ کے مسائل و لائل
انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح کو اکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت
ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرورت ثابت ہے کہ تمام کو اکب اپنے
اپنے مداروں پر حرکت کرتے ہیں پہر اگر کوئی چیز دکنے والی نہ ہو تو فساد نظام
لازم آئے گا اسلئے ضرورت کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم
نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک او کی حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع بھی
کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اون کو حرکت ارادی یا
طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہو سکتی۔

شکا یہ بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ غیر صحیح خرم
آسمانوں کا تو انکار ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینات بھی کہیں
دلیل ہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جس کے
قاتل کا پتہ نہ ہو اور پولس اپنے ابرائے ذمہ کیلئے کہہ دے کہ زید نے اوسکو
قتل کیا ہے حالانکہ کوئی اوس پر قریب نہ ہو بلکہ خود وہ اوسکے مقید ہونے کے
قابل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی
اوسنے پہونکا ہو یا نہر پیری نظر سے اوسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں
ممیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اوس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس

اس قسم کے احتمالات و تخمینات سے ثبوت و ثبوت کے ممکن نہیں اسی طرح ہم نہیں کرتے ہیں کہ کو اک کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کورون کو اس سے ایک دوسرے کو کہیں تھے میں اور اس پر آثار محسوسہ کو دلیل اتنی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا مقضی نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشاء اللہ تعالیٰ ثابت ہو جائے گی کہ کشش کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہاں ہے اس لئے دن دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال بیان ہو گا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لاک سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیان لگوانے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ کشش پہلے دن اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اس لئے تفرق اتصال اس کا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیان لگوانے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضاء ہمارے زمین سے متصل ہوتے ہیں دن میں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں۔

اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل دروسر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود اس کے محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا

احساس نرمل نہیں ہو سکتا۔

(۲) سمقح الافلاک میں یہ بات بدلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ مقدر کھینچتی ہے جس قدر اوس کے دورے کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاتش اوسکی دوری کے مضروب فی نفعہ کی افزائش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چاند دور اوسکی قوت جاذبہ نسبت سابق کے چار چند جو دور کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور پہلے دوری میں بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے۔

اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی سبب نہایت دور تکے جو ساڑھے نو کروڑ میل ہے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے باین ہمہ زمین آفتاب کو وہاں کھینچتی ہے پہر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے تو زمین نے اوسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت جاذبہ اوسکی نسبت اوس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے نو کروڑ حصے زیادہ ہو گئی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف تپہر پھینکتے ہیں اور تا وقتیکہ اون لڑکوں کی قوت کا اثر اداں میں رہتا ہے زمین کی طاقت نہیں کہ اوسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل نہیں جو اوسکی طرف اتفات بھی کیا جائے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ محکو وزن کہتے ہیں وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ اگر دو کربے مجوف مساوی الوزن ایک مقدار کے
بنادین اور ایک میں پارہ بہرین دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں
رکھیں تو کوئی جھلکے گا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہئے کہ کوئی نہ جھکے اس لئے کہ
وزن تو کوئی چیز ہی نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اس لئے کہ جسامت
دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کے زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن
تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا
عمل کرے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزا کے ساتھ زور میں کمی کرے اور
پارے کے ساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں
موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق
زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اس لئے بہ نسبت پانی کے
اوس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہم ایک خاص بلندی سے دو
چار سیر دی کا گالا اور ایک تو لہ شیش کی گولی پہنکے تو چاہئے کہ روئی کا گالا
پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اوس سے
زیادہ متعلق ہوئی اور زیادتی تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اوس کو زیادہ زور

کہنے جیسا کہ یہاں کے کر کے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔
 اگر کہا جائے کہ ہوا اوس روئی کو بہ نسبت گولی کے زیادہ روکتی ہے اسوجہ
 وہ دیر میں اترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اوس روئی کے ساتھ دو قوتیں متعارف
 متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کہنے والی
 مگر ان دونوں کا موازنہ بھی کر لیجئے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی
 وجہ سے ایک تنکا بھی اسکو چرپاڑے کے اتر جاتا ہے۔ اور زمین کی قوت وہ کہ کر ڈرنا
 کوس پر حالت ضعف میں آفتاب کے جسم کو کہنے لیتی ہے جو اوس سے لاکھوں حصے بڑا ہے
 پھر جب بے انتہا اوس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دو چار سیر روئی کے
 ساتھ متعلق ہو تو اوسکی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہئے مگر اوس سے اتنا بھی نہیں ہوتا
 کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔
 اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کے ساتھ معارض خیال
 کرنا قابل غور ہے۔

اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے
 جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اوس قدر کشش زور
 سے نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔
 اوس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا
 اور وہ بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کے ساتھ
 بلا لحاظ مادہ متعلق نہ ہونا کوئی قریں قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے
 کہ اوس کے خلاف ہو اسلئے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جن کا

حال او پر معلوم ہوا اس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے صورت میں کالاروی کا پہلے اترنا چاہئے اسلئے کہ چار سیر گالے کی جہت کے ساتھ اس قدر خطوط کششی متعلق ہونگے جو آدھے انچ قطر کی گولی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے کوئی نفسہ گولی کا مادہ بہ نسبت اس کے ہم جسم گالہ کے زیادہ ہو۔

الحاصل گرہ سیما ب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت گرہ آجکے زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں کرے تراز میں برابر ہیں حالانکہ وہ مشاہدہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ یہ دلائل مذکورہ تہا ہو گیا کہ اس کے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اس کو جھکانی والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ماہران فن پر ظاہر ہے کہ ثقل اشیاء کو اثر کشش زمین بتلانے سے مقصود یہ ہے کہ ہیئت جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی ہو تو عقلاً دوسرے کو نہ کا قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس خارج علیہ الشاہد ہے جو عقلاً درست نہیں چہ جائیکہ خود کشش زمین ہی سرے سے باطل ہے اب ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس بھگنی کے نہیں بلکہ بعد بے بنیاد ثبات ہو جائیکے آنا بڑا کارخانہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ وہی ہے جو ہم ماوراء ذونے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرمائی کر کے اپنی تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جسکا ذکر اوپر کیا گیا۔

نمٹنا اس نحرانی کا یہ ہو کہ دیکھا کہ وزن دار چیز جھکتی ہے تو اسکی علت
یہ قائم کی کہ وہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چیز یہ بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں
مذکور کردہ نکو و دو ہا تو زمین لین تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس
ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کی طرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ
قوت کشش آخر قوت لامر سے متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک
وہ بھی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دیکھی گئی کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار
دینا نہایت مشکل کام ہے۔

ججھا کے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار ان کی ماں کہیں جہان گئیں جاتی
وقت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گہر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہیے
چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمان بردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے رہے
ایک روز کہیں جائیگی انہیں سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ ہو گئی
کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اسکو اکھاڑ کر اور بندھی پڑا لگو ہمراہ لے گئے
اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر اوپر گہر ٹکلیا ماں نے جب بہت فیضیت اور ملامت
کیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ
کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اس وقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں بغور
ہوئی۔

(۴) قوت مقناطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اسکا اندازہ
ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقناطیس اکتولہ ہے کہ کچھ پتھر اور دوسرا ایک سیر کو تو اس

سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہو جائے گا کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوسہ کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا متناطیس اسکو کھینچ لے گا اور ایک تولہ قوت والا اسکی مقادمت کرے گا اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت متناطیسی مان لی جائے تو ہکا ماننا ضرور ہو گا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کرڈرٹن کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور ظاہر ہے کہ جو جسم اس سے جدا ہوتا ہے اسکو وہ کھینچ لیتی ہے یہی وجہ ہے کہ کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا پانوں اوٹھانا یعنی زمین سے کھینچ کر علیحدہ کرنا چاہے تو اسکی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اس کے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ حیوان یا انسان یا دونوں اوٹھا کر چلتے ہیں اور زمین اسکی کچھ بھی مقادمت نہیں کر سکتی۔

مصنف رسالہ شمس الفحی نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اس قسم پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پہلے پانوں پر ذی روح کی تھوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑتا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اثر اس پر نہ پڑنا کس طرح عقل کے مطابق ہو سکے گا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہئے
 کہ بلندی سے گرا دے جائیں یا دلدل میں بہیں تو بھی اپنے تئیں روک لیں حالانکہ وہ کمزور ہیں
سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کر دیا
 پہلے تو قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی پھر شمس وغیرہ کو اکب میں پھر تمام اجسام میں
 یہاں تک کہ اوس شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین
 ہی اور اشیا کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ
 ذمی روح ہوں یا غیر ذمی روح اگر دنیا بہر میں ہمارے اور آپکے سوار اور کچھ بھی
 نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپکو ہماری طرف
 کھینچتی ہے اور آپکی قوت جاذبہ ہم کو آپکی جانب پس ہم مل جاتے۔ اتھے
واللہ چپک جائیکی خوب ہی محی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہی
 جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو بہر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت
 عاقلہ کا کمال کو پہنچنا اس خرافت کی تہید ہے جس میں عقل درجہ بیولائی کو پہنچ جاتی ہے
 اور اگر کون اور بڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا اسی وجہ سے بسا اوقات بڑھوں کا
 جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کا
 کچھ کہنے لگتے ہیں۔

صاحب شمس الضحیٰ نے بڑے دہوم و دہام سے حکمت فیساخوس
 کی واقعیت کا دعوئے کر کے اوسکے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام
 فیساخوس کو سرلسن الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گروں کو خواہ مخواہ چہرہ
 سے ریتنا اور چہرہ ربانی سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور بات ہے

لیکن بے رو در عایت نظر انصاف کر کے دیکھتے تو فیض غورس کی دلیل فاطمہ اور مسکت حضم ہے ایتھے۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پرچوش و پر ملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت ہونے کے منہ کچھ اور لئے گئے ہیں۔ رائے صاحب لکھتے ہیں کہ فلاسفر تو یوں صاحب نے سیب وغیرہ میوؤں کے جھاڑ سے میوہ از خود گرنے میں بہت خوض کیا آخر وہ مقصود اس کے ہاتھ آیا اور عقل رسا سے اسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنے طرف کھینچتی ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شلخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اس بے انتہا قوت کو جس کا حال اوپر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اس وقت تک کیا کرتی رہتی ہے۔ شاید رائے صاحب بیان بھی وہی جواب دینگے کہ جس طرح ذی روح میں اپنے روک لئے کی قوت ہے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اس کے بعد ہم جہاڑ پر کوئی چیز از قسم جمادات تاکے سے لگا دینگے اس وقت بھی شاید یہ کہا جائے گا کہ جمادات میں بھی اپنے زمین سے چالنے کی قوت ہوتی ہے۔ اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً ٹکڑے کیا یہ جواب دیا جائے گا کہ جسے میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچے تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگا کے جاتی ہے اس وجہ سے آخر وہ گہری پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا ٹکڑے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنیکے سبب میں تفتیش کی اور اخذ کیا
 کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی حکیم کے
 آثار نظر آتے ہیں تو اسکے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر اس وقت
 کے جو عقلا موجود ہوتے ہیں تخمین قیاس سے کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرایا کرتے ہیں گو واقع کے
 مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فلیوف کی رائے معلوم ہوئی
 کہ کسی مقام میں تپہ گرے تا ہوا دیکھ کے آسمان کو تپہ ہی کا تجویز کر دیا تھا۔ مگر اون میں
 اہل انصاف ہوتے ہیں اوسکے ساتھ یہ بھی کھ دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دوسرا
 سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالق اشیاء کا ہی
 اذکیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے
 لوگ موجود اور مشہور ہو کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے
 جنکا نام محل جھکڑ تھا صد ہا حکایتیں اونکی مشہور ہیں ایک بار کا قصہ ہے کہ اونکے جنگل
 میں ہالی کا گدڑ ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اوس کے آثار قدم پر گر گئی چونکہ اس قسم کے
 نقش قدم کیسے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش پھیلی کہ معلوم
 نہیں کہ کیا بلا اس ٹاک پڑنازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں۔ سبوں نے حسب عادت
 اوس حکیم یگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے اور بہت غور سے نقش
 قدم کو دیکھا مگر ٹھنڈی سانس بہری اور کہا کہ اگر میں تم میں نہ ہوں تو تمہاری کیسی
 گذرے گی سب نے اونکی جلالت نشان کی تصدیق کی اور منت کو تسلیم کی اونہوں
 نے اون آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کر کے ایک شعر موزون کر دیا۔
 بوجہ نہ بوجہ محل جھکڑ اور نہ بوجہ کوئی پاؤں کو چلی باند بکر ہرنا کو داہوئی

نیچے ہرن نے پاؤں کو چکی باندھ کر کو دا ہے اس شخص سے لوگوں کا تردد فرو ہوا اور اسے نہایت ممنون ہوئے۔

غرض اسے تو ضرور قائم کی اگر کو اس میں خطا ہوئی مگر اس قسم کے راہیوں میں جمیع عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا اگر اس کے پیردلوگ تسلیم و تصدیق کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر نہیں گرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تانگے سے لٹکائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پکڑا جاتا ہے جس سے تعلق پکینے والی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو دلتا ہے یا پرندہ اڑتا ہے جس میں تعلق اذکی قوت کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کے ساتھ ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیاء کو روکتی ہیں اور اس کے وزن کے متحمل ہوتے ہیں تا وقتیکہ اون میں ضعف پیدا ہو پھر سب اون میں ضعف پیدا ہوتا ہے تو قوت اس کے روکنے کی اون میں نہیں رہتی ہے اسلئے ثقل اس جسم کا بالطبع اپنے مرکز کی طرف مایل ہوتا ہے۔ اگر اس کے گرنے کی قوت زمین کی کشش مان لی جائے تو یہ بات خود طلب ہے کہ عین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اس سے متعلق ہوتی ہے یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد متعلق ہو نیکی کیا وجہ تعلق کشش کا تو نفس جمیت کے ساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اس کا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور

اٹھوہ چیز ہے جسکے ساتھ اور کا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اوس قوی قوت کو ہنسکا حال مگر معلوم ہوا کہ ذکر دفع کر سکتے ہیں اور اوس مقاومت کو کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اون تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا یہ بھی تو قوت کشش نہیں جس سے معارضہ اور مقاومت باہمی قوی کی لازم آئے۔

قویہ کہیں اگر کشش قبل چیز کو کم روز تا گے سے لگتا دین تو وہ رکنے سکیگی جس سے بچھا جائے گا۔ کہ قوت جہت کی تا گے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اسکے کہ تا کا مضبوط ہوا در اوسکی ہبائش کو کرنے سے روکے۔ تو بچھا جائے گا کہ تا گے کی قوت جہت کی قوت پر غالب آگئی اور اوسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور کریں بہر حال شخص چڑانا چاہتا ہے چڑائے تو وہی غالب ہے ورنہ دوسرا غالب بچھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تا گے سے باندھیں اور مقناطیس کی حرکت میں روکے دیں اگر مقناطیس کی کشش تا گے کو توڑ کر لوہے کو کھینچ لے تو قوی بھی جائیگی ورنہ مقناطیس کم زور بچھا جائے گا۔ جسکا مطلب یہ ہوگا کہ تا گے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی وہی صورت ہوئی کہ دندار چیز اگر تا گے سے لٹکی رہے تو اوس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق ہوں گی ایک قوت جہت کہے یا قوت کشش زمین دوسرے تا گے کی قوت دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو یہ ظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تا کا چند روز بچھا کم زور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے اوس وقت تک اس کشائشی میں

جسم معلق لٹکا رہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب معلق ہیں۔

حاصل تقریر یہ ہوا کہ تاکے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ میں لپی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہماری دلیل میں ضعف نہیں آتا اس لئے کہ امور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات کا اختیار نہیں بلکہ حالت واقعہ دیکھی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جنکو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لیجائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ بھی ضعیف ہے کہ تاکے کی قوت معاضہ پر غالب نہیں آسکتی۔

یہ امر قابل غور ہے کہ پہلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کے ساتھ کیا معارضہ کر سکیگی اوس پر رلے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیما غوری گوں لمن الملک بجا رہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہیں جو تمام آوازوں سے خالی اور اونکے پردے جمع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہمارے سماعتوں کے کہ اقسام کے آوازوں سے بہرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے جیسے نقار خانہ میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش مقناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے خانیچہ منقول الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سو ہاتھ مشق خند لکڑیوں پر لکھا جائے تو سو ہاتھ مربع خطوط کششی کا بھی اوسکے محاذی ہوگا جسکی وجہ سے ہمیں نہ کہی وہ مسقف گر پڑیگا اور اسی مربع خطوط کو آفتاب کے

کہنے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اس مجموعہ کشش کا جزو ہے جو زمین سے نکل کر آفتاب تک پہنچ کر اس کو پہنچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ ہر ذرے کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اس وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو سارے نوکڑور میل سے کہنچتا ہے اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کہنچتا ہے اس سے سارے نوکڑور زیادہ قوت سے سقف کو کہنچتا ہے اور علاوہ اس کے سقف کا بھی زمین کو کہنچنا ابھی معلوم ہوا ہے دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا جمال نہیں کہ اس کا مقابلہ کر سکے اس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر بھی لحاظ ہے تو اس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہئے حکم غلیبہ کے معرکوں میں لاکر دشمنوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور ہے۔

(۷) منقار الافلاک میں لکھا ہے کہ فورجم ہے لیکن اس کے اجزا ایسے چھوٹے ہیں کہ اور اک بشری اس سے عاجز ہے اور حرکت اس کی ایسی سریع ہے کہ قوت کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ فور کا جسم ہونا جب ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصول کشش پر اس کا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہو کر زمین تک آنا محال ہے اس لئے کہ وہ جسم فوراً آفتاب کے قابو میں ہے جس کی قوت تمام سیاروں کی قوت سے بڑی ہوتی ہے اس ضعیف انسان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب اگر اس کے قابو سے نکل سکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں کہ آفتاب پر حملہ کر کے اس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کہنچ لاوے۔

شمس اٹھی مین لکھا ہے کہ سطح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا
مگر زمین سے نزدیک ہو نیکی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا ہے۔
جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو بیجاری زمین وغیرہ مین
وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لا دین۔
الحاصل اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا سزا مستطیع چل جائے تو تمام عالم
اندھیرے مالا مال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جرم جس سے خط کشش متعلق ہوگا اور مجموع ہو کے
ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جرم کا کسی کشش کے قابو مین آ جاتا ہے
تو اس سے وہ چھوٹ نہیں سکتا جب تک کوئی قومی قوت او سکونہ چھڑا دے جیسے
لوہے کے اجزاء مقناطیس کے اجزائی محاذ یہ سے علحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو دم بہر مین اختباس کی وجہ
سے دم گھٹنے لگیں اور تھوڑی دیر مین سمیت پیدا ہو جائے۔ جس سے کوئی تنفس
روی زمین نہ بچے۔

(۹) مشک مین ہوا بہر کے پانی مین ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی
سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چھوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر بھکتی ہے
اگر زمین مین کشش ہوتی تو مشک کو کہی نہ چھوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں
چھوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت فضا زمین سے علحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور
غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین مین کشش ہوتی تو

اول تو اسکو اپنے سے علحدہ ہونے نہ دیتی مگر چونکہ بھی تو فوراً کینچ لیتی کیونکہ آخر وہ بھی جم ہے۔

۱۱) پتھر اگر اوپر سے پھینکا جائے تو زمین تک بظلمت قائم آتا ہے اور زمین کو پہنچتا ہے تو اہلکتاب ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیوں ہوتا ہے اگر زمین کی کش کی وجہ سے پکچھے آتا ہے تو مقضیٰ اس نسبت عشقیہ کا یہ ہے کہ گمنا ہی صدمہ پہنچے زمین اسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جس طرح مقناطیس لوہے کو چوڑتا نہیں گواصل کیوقت کتنی ہی زور سے ٹکرا و صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ تہ زمین میل اگر ہے تو پکچھے جا چکا ہے۔ اسکا مقضیٰ یہ نہیں کہ اوپر کے جانب حرکت دے یا بل اور فکر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ تہ جب حرکت طبعی سے گرتا ہے تو اوست جو چیز اس کے فزاحم ہوتی ہے تو اسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے والی چیز اس سے کم قوت ہو تو اسکو ایسا صدمہ پہنچاتا ہے کہ وہ بھی اس کے ساتھ گر پڑے اور اگر عائق قوی ہو تو تہ اس کے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے یعنی عائق اسکو زور سے صدمہ پہنچا کر دور کر دیتا ہے بطرح کوئی زور سے کسی کو ڈکیلدیتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ زمین میں بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافع ہے کہ جسم اس کے پاس آتا ہے تو فوراً اسکو دور کر دیتی ہے۔

اہل دانش پریشید نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت کیجاتی تھی اس دلیل سے زمین کی قوت دافع ثابت ہو رہی ہے اور لطف

یہ ہے کہ قوت و دفع پر مشابہہ گواہی دے رہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوا اعداد و
تخمین کے کوئی دلیل نہیں اس لئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پھر ہر شے کو کھینچ کر واپس نہ ہوتا
جیسا کہ لوہا مفاطیس سے ٹکڑا ہوتا ہے اور واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ
جو لامسہ میں محسوس ہونے لگی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو ہر چیز
لامسہ میں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت و دفع
اوسکی مشابہہ ثابت ہے پھر جو چیز مشابہہ سے ثابت ہے اوسکو نہ ماننا اور ماننا تو
اوسکی ضد کو جو فی الحقیقت ازرقم محسوسات ہے لیکن کہیں محسوس نہ ہوئی کس قدر
بے انصافی کی بات ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الضدین سے ایک ضد کا وجود جب مشابہہ
ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مدار جس پر ہے تو اس مذاق والی اہل انصاف
سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت و دفعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ
اقلاً اتنا تو ضرور ہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دینگے۔
(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات مختلفہ حرکت کر کے

ٹکٹے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں کشش نہیں مگر اوکو حرکت سے روکتی اسلئے
کہ آخر وہ بھی اجسام میں اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ
خاک کی فراوانی لائق سے سرکشی کرنا چاہتے ہوں گے مگر اوس مادہ جبرانی کشش
کیا اگر کہاں ہے جو اپنے کو زمین اوکو تھام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ جس حصہ میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت اوکلی قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔
مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصہ زمین کو آفتاب کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ زمین کا کھینچا ہے تو ان بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۴) بخار و دود کا سبب شمس الضحیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے۔ کسی سمندر میں وہ کم ہوتا ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فارس کے سمندر لہریں مارتا ہوا بیس تیس میل تک برابر سو سو فٹ پانی کو اس زور سے اوجھاتا ہے کہ اس کے آواز سے جانور تہر جاتے ہیں اور فیل کو نصاحب کا قول نقل کیا ہو کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پر پیچ گنا اثر دکھاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ گرہ ہمس بہت دور واقع ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تھینا ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کھینچتا ہے۔ اور چاند تھینا دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے۔ اور سطح پانی کا جہان مدھنور ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دوسری ہے تو عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اس سطح آب کے ساتھ نہایت قریب حاصل ہے جب نفس شمس میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے ہیں تو ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑے فاصلہ سے

کشش زمین کا باکھل اثر ہونا کسی قدر خلاف قیاس ہے۔

مثلاً یہ بیان یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہیں لیتا ورنہ کل سمندریں نظردن سے غائب ہو جاتے۔
 اور فی تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے تعلق ہے۔ اس لئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر تھا اور آفتاب کی کشش کا اس قدر زور ہوا کہ سو فٹ اپنے طرف اور کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہو گئی یہ سو فٹ جانے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونی کی وجہ سے ممکن نہیں کہ سارے نوکر و زمین سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو جہاں سے زمین ٹھینا ایک میل ہو۔ اس لئے کہ مسلم ہے کہ تاثر کشش کی قریب سے زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چھوٹا ہے اس لئے کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار میل سے زیادہ اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو تیس میل چھوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سو فٹ اپنے طرف کھینچ لیا تو ظاہر ہے کہ بہ نسبت اول کے قوت کشش زمین کی کس قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر زمین کی قوت میں بہ سبب بعد کے گھٹا ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بہ سبب قوت کے ترقی ہوئی۔
 اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے

کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تھا نیچے قبل پانی کے چھڑنے کے گزر گیا۔

پان اگر پانی زمین سے ساڑے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن ہے۔

پچھر چونکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کر نیوالی وہاں موجود نہیں اسلئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندر دکھائی پائی آفتاب اور چاند کی طرف پہنچ جاتا۔ اور اگر آفتاب کی قوت باوجود قوسی ہو جائیکے زمین کی اس قوت سے جو بہ نسبت سابق بھی کم ہوگی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر تھپ ہے کہ اول حملہ خیر کیا ہی کیوں اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید زمین نے تعلق و چاہلو سے کام لیا ہو گا۔

مگر یہ تو روز کا جگہ آ ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تعلق پر کب تک کام چلے اور جب تعلق ہی ہے تو پہلے سے اسکی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔
الحاصل عقل سے یہ بات کہی ثابت نہیں ہو سکتی کہ کشش کے وجہ سے مدجزر کا وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ ماخض فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش نہ ہو تو جرم زمین ہو سکتا اور جرم و مد کا وجود متناہی ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۱۴) شمس الفلکی میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس اندیغ شعاع اپنے طرف کینچ لیتا ہے جب ابھڑے متصادم ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرہ زہر کے قریب پہنچتے ہیں اور منجمد ہو کر ذرنی ہو کر بصورت باران نازل ہوتے ہیں۔
اور حقیقت بخارات کی یہ لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائتہ پاشت

تازت آفتاب کے متصاد ہو کر اس قدر قریق ہو جاتے ہیں کہ اونکا وزن اوپر کی ہوا
بھی سبک ہوتا ہے اور اجڑائے مذکورہ ہوا کے ساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں اور
کو بخارات کہتے ہیں اچھے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے
اس لئے کہ وہ سبک ہولے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہولے بھی زیادہ
ثقیل ہے باوجود اسکے مدوجز زمین آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کہنچتا ہے۔
اور بخارات کو اپنی ذاتی قوت کشش سے نہیں کہنچتا بلکہ دھوپ و سایہ میں مدولیتا ہی پہلے
اسمقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہیے کہ کیا وجہ ہے کہ ثقیل کو تو کینچ لے اور خفیف
کو نہ کینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کر لی جا
خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل سیٹا اچھا کہ
اوس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے۔ اور یہاں علاوہ اسکے خلاف واقعہ واقعی سمجھا
جاتا ہے۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے دن بخارات کے لینے کو شعلہ ہیجا تھا تو زمین
زمین کس خواب خرگوش میں تھی کہ اسکے گود میں پرورش پاسے ہو سکے
اور اسکے جگر گوشون پر یہ تعدی ہو کہ کروڑوں کو اس سے ایک ظالم اگر اونکو چہن لیمچا
اور اونکو خبر نہ ہو۔

اگرچہ اس بے خبری کا ہمیں شکریہ کرنا چاہیے اسلئے کہ ہمیں ادیکلی بدولت
کہا یا پانی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اس قوت سے جس سے آفتاب
کو کہنچتی ہے دن بخارات کو داب میٹھتی تو چپاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اونکو بخشش
دے سکتی پھر تو عام قحط سالی سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔

اس موقع میں عرض کرتا ہوں کہ اس قدر استغناء و خواہش بردہ بہرہ کا مضمون خوب صادق آتا ہے بلکہ عرض انہیں ہرگز نہ کافی مرودہ بہرہ اگر کچھ تو سچا ہے۔ لیکن یہ بیخبر سی ایک بڑی آفت ڈھانے والی بلکہ قیامت برپا کرنے والی ہے کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب اور زمین دور نکل جائیں اور نظام شمسی کا سلسلہ جو کششوں کے ساتھ مربوط ہے درہم و برہم ہو جائے اور نظام کے بارے باہم مگر اگر عالم ثابت میں جا پڑیں اور وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کر دیں۔

اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہو کہ چند کروڑوں کو ڈیریوں سے باندھ کر معلق کیجئے اور پھر ایک دوری کو قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اوسکے ٹوٹنے ہی تمام کرات میں کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

عرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام عالم تباہ ہوتا ہے جس میں ہلاکتیں ہیں۔ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب سے متعلق ہے اوس کا مقضائے ذاتی ہو کسی حالت میں وہ اس حد نہیں ہو سکتی اور نہ اوس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کشش جو آفتاب سے متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں۔ یعنی خطوط کششی سطح آفتاب سے متعلق ہیں اور بخارات بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر اونکا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ اون بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول کر سکتی ہے۔ کہ دھوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین کے قبضہ سے نکال سکے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصد ثابت ہو گیا کہ نظام

شمسی کاملہ اگر کشوں پر نہیں ہو سکتا ورنہ بخارات زمین سے نہ اٹھ سکتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا۔

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں لہٰذا ہم نے یہ بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے وہ لطیف اجزاء ہیں جن کو دھوپ اور آبلہ جاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان اجزاء کو اڑانے کے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اس میں دخل ہے غلط فہم تو بھی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے پہاںپ لینے بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پہر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اٹھتے اور اگر اٹھتے تو بارش کیون نہیں ہوتی۔

وجہ اسکی یہ بیان کی جا چکی کہ اٹھتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ کہہ زمین پر پہنچ کر منجمد ہوں بلکہ کمی کی وجہ سے مضاعف ہو جاتے ہیں یا یوں کہئے کہ ہوا کو جذب کر لیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اٹھتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سو کے مقام میل کلی کے ہر مقام کے ساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دو بار برابر ہوتی ہے مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدائے ثور میں سر پر ہوگا تو انتہا راسد میں بھی وہاں سر پر ہوگا پہر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا موسم رہتا ہے اور جب ثور میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں بات

بارش اسوقت ہوتی ہو کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اسوقت
 کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ثور میں اور افریقہ کے بعض حصوں
 میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہیں زیادہ
 میں چنانچہ ملک دنا رگ میں آٹھ مہینے اور ملک ناروی میں دوازدہ ماہ بارش رہتی ہے
 جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الفحی اور مقلح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں اگر آفتاب
 کا تقریباً سمت الراس پر ہو نا بارش کیلئے شرط ہے اس وجہ سے کہ شعاعیں اسوقت سیہی
 پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب ہے ہمیشہ بارش رہے اور
 ناروے میں جو منطقہ بارہ میں ہے اور جسکا عرض بلد تدریجاً سے زیادہ ہے کبھی
 بارش نہ ہو چنانچہ شمس الفحی میں لکھا ہے کہ قطب شمالی و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے
 اسلئے وہاں نسبت خط استوا کے سینہ کم برتا ہے کیونکہ بخارات کم اُٹھتے ہیں یہاں
 شاید یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ اردو سرے مقامات کے بخارات ہیں جن کو ہوا لیجاتی ہے
 چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے کہ مصر میں باوجود قریب سمندر کے بارش ہونے کی
 وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے بخارات کو بہ سبب پہاڑ نہ ہونیکے وسط
 افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پہاڑ ہیں انتہی۔ اگر یہ تسلیم ہی کر لیا جائے تو جو طرح
 جنوبی ہوا ہیں ادن کو ناروے میں لاتی ہیں اسی طرح شمالی ہوا ہیں جیسے مصری
 بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ انکو بھی دوسرے مالک میں
 لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ
 کہ شمالی ہوا کے ساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہوں سو یہ ممکن نہیں اس لئے
 کہ اس کے شمالی جانب بحر ہند ہے جس میں آفتاب کا مطلقاً اثر نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہوا وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے
 ابر دفع نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کہیں کہیں تو اسکو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبعاً
 یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محرو در منقطعہ محرو قہ طبقہ بالا میں جانب قطبین جاتی ہو کہ وہاں
 معاولت پیدا کرے اور قطبین سے طبقہ پائین خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے
 کہ تابستان کے چہرہ مینے تو ہوائے شمالی وہاں ضرور بہتی رہتی ہے۔ اگر کہا جائے
 کہ منقطعہ حارہ کے بخارات ہوائے طبقہ بالائی کے ساتھ جا کر بسبب برودت
 کے برس جاتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منقطعہ حارہ کے ایام
 تابستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اسلئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم
 و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کر لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں۔
 اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمال کی جانب حرکت کریں تو جب منقطعہ حارہ سے خارج
 ہونگے یعنی ٹیکسٹس درجون کے بعد بتدریج اذنیہ برودت کا غلبہ ہوتا جائے گا
 یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض بلد پر ضرور سرد ہو جائینگے خصوصاً رات
 کے وقت اسصورت میں جب قاعدہ مقررہ برودت کے غلبہ سے بخود ہو کر اوکھو اسی سا
 میں برس جانا چاہئے سرد درجے کے کر کے مارے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے مصر
 کی دریا سے جو بخارات اٹھتے ہیں وہ تو دس پندرہ ہی درجون میں قابلیت پیدا
 کر کے وسط افریقہ میں برس جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منقطعہ حارہ میں خط استوا سے
 قریب تخمیناً پندرہ درجون عرض شمالی پر واقع ہے۔ اور اگر پہاڑوں کی ضرورت ہے
 تو ناروے کے اسطون پہاڑی بکثرت موجود ہیں بہر حال منقطعہ حارہ کے بخارات
 جذب ہوائے موسم تابستان کے حرارت سے بیکر بعد منقطعہ حارہ کے ہوائے طبقہ

بالائی میں جو زمرہ سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کر کے پہاڑوں سے
پچکر صیغہ سالم ناروے میں پہونچکر برسا ہرگز قرین قیاس ہیں۔

پہاڑوں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے
بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی۔ بلکہ بسا
اوقات فحط سالی متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا
ہے۔ بے ہنگام بخارات کہاں سے آجاتے ہیں۔ اور عین ہنگام میں کدہ بر مفعول
ہو جاتے ہیں اگر زمین بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تام ہے تو جب دو چار سال
اساک باران ہو جائے تو چاہے کہ آئندہ کے لئے امید بارش کی منقطع ہو جائے
اسلئے کہ مادہ بارش یا اجزائے مائتہ اس صورت میں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں
حالانکہ بعد فحط کے بارش اکثر بکثرت بھی ہوتی ہے۔ اور اگر سمندر کے بخارات اسلئے
بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی اساک نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر زمین بخارات فنا
ہو جائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت سے زیادہ نکل سکتے ہیں اور ملک
عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہئے۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو
کھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں تو
ہی نہیں۔ جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے برخلاف اسکے تمام ہندوستان میں
پانی بکثرت برتا ہے حالانکہ اکثر بلاد اسکے سمندر سے بہت دور ہیں۔

کتاب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑوں کا
ہونا بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے قریب وادی
ہو اگر کم کر دیتے ہیں کہ رطوبت منجذب ہو جاتی ہے اور عرۃ وضیعہ میں لکھا ہے کہ

پہاڑا بر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت برتا ہے اور صحر میں کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ وہاں بلند پہاڑ نہیں اسلئے شمالی ہوائیں اون بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں اور پہاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بذاتہ باطل ہے ورنہ پہاڑوں سے بچکر میدان تک وہ کہیں نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا فراحت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پہاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو گرکھاتے ہیں اور باوجود اسلئے کہ کسی کڑا کر کھل جاتے ہیں اور کبھی برس بھی جاتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ جب پہاڑوں میں اونکا گذر ہو برس ہی جائیں۔

حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونکا وہاں ٹکر کہا کر برضا ضرور ہے ہمیں اسکا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پہاڑوں میں بارش زیادہ ہوتی ہے۔ پہاڑوں کی سبب بارش اگر آباد نہیں ہو تو سبب دیرانہ ہو جائیں۔ حق تعالیٰ اپنے فضل سے محض بندوکی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر فرمایا لکہ آبادیاں خراب نہ ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے۔ اگر ہمیں کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جو علت معین کی گئی ہے اس سے مدعا ثابت نہیں ہو سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کے لئے صرف بخارات کافی ہیں یا پہاڑوں پر اونکا ٹکر کہانا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کہانی کی ضرورت ہے اسوجہ سے کہ پہلے وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکر کہانی کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر گڑ جاتے ہیں تو چاہئے کہ بارش صرف پہاڑوں میں ہو کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور سمندر میں جہاں کو موسون پہاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہو کر تی ہے۔ اور اگر پہاڑوں کی

ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا کے قریب ہے اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہو کرتی ہے۔

ہرمان یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جا کر چاہئے کہ وہاں کے پہاڑوں پر ٹکر کہا کر بکثرت برسین جیسے مصری بخارات وسط افریقہ میں پہاڑوں کے سبب سے برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیرد میں بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ملک بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل سے قریب ہونا تو بکثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے پیر پیرد میں وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی مبسوط کتابوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے کہ قواعد کلیہ عقیدہ ہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور حق تعالیٰ کی شیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ فاعل مختار ہے اپنے کاموں میں کسی سبب کا محتاج نہیں چاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائے چاہے یا کمال عالم تمام اوس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا پابند اور کسی چیز میں کچھ بوس نہیں۔

(۱۵۱) اگر زمین میں کشت ہوتی تو نہ کوئی جہاڑ بڑتا نہ پرندہ اور تانہ و جوان اور ہتتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اسلئے کہ ان میں سے کسی میں ایسی طاقت نہیں

کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین میں کشش ہوتی تو پانی بہہ نہ سکے اسلئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے
خود متعارف آب کو کشش کی وجہ سے نیچہ دڑیگا اور دوسرا جزو اسکو بسبب بعد کے پیچ
سلیگا ورنہ ترجیح مروج لازم آئیگی اس سبب سے کل اجزائی کے اپنے اپنے مقاموں میں ٹہر
رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش میں تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔

(۱۷) مفضل الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی کے
پانی کے تلچے چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرد
زمین کے ابعاد متساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے۔ البتہ پانی کی
سطح کو ایک چکڑے کی شکل پر مائل کر دیتی آتے۔

حاصل اسکا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے قوت جاذبہ میں کمی
پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کی روشنی شکل پر زبر یا چنانچہ اوس میں لکھا ہے
کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح ہے اور خط استوار کے گرد دیش پورا ہوا ہے
اور زمین کی فطری نسبت بھی یہی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے وہ خط
استوار پر ہولی ہوئی ہے چنانچہ خط استوار کا قطر قطبین سے ۳۵ میل بڑا
ہے۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نے اپنے اجزاء کو روک
سکتی ہے نہ ان اجزاء کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی کو
قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزاء
خط استوار پر پورے ہو گئے ہیں۔

اہل دانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوس سے آنتا
کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہاں اوسکو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا
خط استوار کی جانب آجانا اور وہاں اوس کا مقدار بڑھ جانا تسلیم کر لیا ہے انہیں کے
مسئلہ زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نکلنا اور دور کی چیز کو کھینچنا
عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اس لئے مختصر سی بحث اس
مسئلہ میں بھی کی جاتی ہے۔

مفتاح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کر دو کہ زمین ساکن ہے اور اوس کے
گرد اگر سطح آب کر دی ہے پس اگر زمین ایسی حالت میں اپنی محوری گردش کرے اور اوس حرکت
میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ سطح آب ہرگز ایک سوچ بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ
نولادی کے دوسرا خمیں ڈلے اور اوس حلقہ کو زور سے چکروے تو وہ حلقہ سولہ
پاس چوڑا اور چٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑھتا جاتا ہے اسطرح
زمین بھی قطبین کے پاس چٹھی ہو گئی ہو اور وسط میں ادبہ جائیگی۔ اس تقریر سے واضح ہے
کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استواء کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے
مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استواء کے قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے
کہ اصل وضع میں پانی پوری زمین کو گھیرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استواء
قریب ۳۵ میل پھول گئی ہے۔ چنانچہ اس مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔
یہ بات ظاہر ہے کہ اصل وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں جنگ
کہ کرہ آب اوسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کرہ کلہوں

ضرور ہو تو خط استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اس عمق میں طرف زیادہ ہونا چاہئے جو اصل وضع میں تھا اسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر ۳۵ میل بڑا ہو تو اس کے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل بڑہ جائے گا اسلئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور متصل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھے آئے تو قطب کی جانب اس قدر پانی کی کمی ہونا چاہئے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔

غرض وسط کرہ کا پہلونا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہئے کہ زمین اگر کبھی تو قطبین کی جانب کھلے حالانکہ معاملہ بالعکس اسلئے کہ بحر اوقیانوس کے حاکمین کہلائے کہ اس سمندر کا نہایت گہرا و شمال اور جنوب کی طرف ہے خصوصاً قطب جنوبی چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب قریب ہی ہوتی ہے کہ جس میں دو بڑے وسیع ملک یعنی آفریقہ و امریکہ واقع ہیں اور حقدار زمین کہلی ہوتی ہے جسکو ربع مسکونہ کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مفتاح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محو ہو نہ کہوتی تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ بہت زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے سینکڑوں کو س تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے آتھے۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گہوے کی وجہ سے قطبین کی طرف ہتی اور خط استوا کی جانب بلند پیدا ہوتی ہے یہ نہ کہوتے کی صورت میں قطبین کی طرف

پستی کہلان سے آجاتی اور وقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کر دیت رہتی
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ مین بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ
 مرکز سے محیط تک سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کھ سکے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس
 وجہ سے نکالا گیا ہے کہ ہم میں مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اسکے خط استوا پر سے
 پانی قطبین کی طرف بھی بہتا ہے اس وجہ سے زمین کے قطب کا اسی پر قیاس کیا گیا
 ہو گا مگر یہ قیاس درست نہیں اس لئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ
 اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے طرف
 سے بخلاف کرہ آب کے کہ اوں کو زمین کے مرکز کے ساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے۔
 غرض زمین کے نہ گہونے کی صورت میں قطبین کی جانب پستی نہیں ہوتی
 وہاں پستی پیدا ہونے لگے۔ بحسب قرار و حکمت جدیدہ گہونا شرط ہے اور جب
 زمین کا گہونا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گہونا بھی ماننا پڑیگا اور اس صورت میں
 پانی کی کرہ کے قطبین میں پستی ہوگی اس لئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے
 اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا
 شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور
 کرہ آب کو وہ کمانہ لگے گویہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط استوا پر
 پھوٹنا اور وہاں سے پانی ڈھل کر قطبین پر آ جانا ثابت ہو جائیگا لیکن اس وقت اسکا
 کیا مطلب ہو گا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح پر
 جب پانی کو حرکت محوری سے تعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کوئی چیز ہے جو اوکو
 کر دیت سے نکال دے۔

مجھ مسئلہ علم ہیست میں مہرین ہو چکا ہے کہ پانی کتنے ہی غامین جاوے اپنے کر دیت
 نہیں چوڑا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہو چکی کوئی وجہ نہیں۔
 اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر گھومتی تو سمندر خط
 استوا کی طرف نہ آتا جب حرکت محوری سے کرہ آب کو مساس ہی نہیں تو سمندر خط استوا کی طرف
 کیوں آئے اجزا تو اویسکے ہو لیں گے جو متحرک ہو اگر اوس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے
 تو چاہئے کہ خط استوا اور اوسکے حوالے ہر طرف سے ڈوبی ہیں حالانکہ کل آبادی اسی
 طرف ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اس کے
 حوالی پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کے ساتھ اسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین
 میں آبادی ہو اور یہ دونوں بے مشاہدہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔
 مجھ تقریر اوس تقریر پر تھی کہ اصل فرض میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہر طرف
 سے اوسکے اندر گہری ہوئے فرض کریں اور اگر یہ کہا جاوے کہ جس حالت پر زمین اور پانی اب
 میں اسی حالت پر حق تعالیٰ اذ کو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمندر میں پڑی ہوئی
 ہے کچھ تو لو پر نکلی ہوئی ہے زمین جم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر زمین سے ڈوبی ہوئی ہے۔
 اس صورت میں نہ اوسکے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی قطبین کے
 پاس چٹنی فرض کر نیکی جو تمام کے قطبین فرض کئے جاتے ہیں وہاں سردی اس بلا کی ہے
 کہ سمندر سمجھ جو گاہ ہلا وہاں کی واقعی خبر کون لاسکتے ہیں کہ سطح ہے یا گردی مان اس خیال سے
 کہ نچر ہے کہ سکتے ہیں کہ کتنا ٹھنڈی ہو چکی وجہی پانی سطح ہو گیا ہوگا۔ اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہو نیکی
 خیال نے جو لانی کر کے زمین کی محوری حرکت تک پہنچا دیا ہو اس طور سے

کہ قطبین کے پاس پانی مٹھ ہے اور فولادی حلقہ بھی قطبین کے پاس چٹا ہوتا ہے اور بیچ میں یہ ہوتا ہے تو زمین بھی بیچ میں پہولی ہوگی۔ جیسا کہ حلقہ پہوتا ہے۔ اور حلقہ پہولن حرکت محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے۔

ظاہر ایہ استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسرا تسی ہے کہ اگر قطبین کے پاس پانی چٹا ہے تو علت اسکی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پانی جاتی ہے۔ غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح مان لیا جائے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر سکون فرض کیا جائے جب بھی وہ سطح ہیکہ پہر لچک دار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگا دینا اور سپر ایسا یقین جالینا کہ اسکے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ نہایت دور ہے۔ اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مصمت اور سری ہوتی ہے۔ ویسا فولادی کا ایک کرہ بنا لیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کہ بیچ پہوتا ہے اور قطبین پر مٹھ ہوتا ہے یا نہیں۔

اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جو بات اپنے فرض کے خلاف ہو اس میں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعویٰ کرتے ہیں اس میں کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بہلا زمین کی کر دیت جو بیان کیجاتی ہے اس میں کس قسم کا مشاہدہ ہے آسمان کے معاملہ میں دور بین تو بھی برائے نام پیش کر دیتا جاتی ہے یہاں تو دور بین کا بھی نام نہیں لے سکتے ایک کرہ اپنے ہاتھ سے بنا لیکر اس پر قطبین وغیرہ معین کرنا اور اسکو جامہ ان نماں فرض کر کے تمام جہان کو اس کے مطابق سمجھنا دل لگی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر عرض استدلال

میں وہ کیونکر مفید ہو سکے گا کہ معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کر دی ہے
یا سطح اور سمندر کے پار کتنی ہے بسفدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً کر دی نہیں اسلئے کہ انہیں
پتیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں اول تو کتنے صحرا کے قلعہ رونی اور
بیدائے ناپید کناریسے ہیں کہ انہیں آدمی کا گذر نہیں ہو سکتا اور جہاں پہنچ سکتے
ہیں وہ زمین کچا پتی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کر سکیں صرف اشیا کی زمین بیل کرور
میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کر کے اوس کی کر دیت
جس ظن مان لینا مرے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید
کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اونسے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دی جائے تو
حکمت قدیمہ اور جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ ہو گا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ
کی تدقیقات فلسفہ کو درہم و درہم کر دے یا وجودیکہ بننے مباحث مذکورہ میں بسبب استعداد
اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر میں کوئی حقیقہ اپنی دانست میں اٹھانہ رکھا اس پر بھی خود
ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے روکا کام لیا جائے تو
اوس سے بھی وہ ہرگز الکا کر لگی اور ہر موقع میں دخل در عقولائے اُن نبی بنائی دلیلوں
کو درہم و درہم کر دیگی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراف و امام و محقق طوسی و محقق دولہ

و صدر شیرازی وغیرہ محققین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے اور نکار و اور والد کیا جسکا سلسلہ اب تک جاری ہے پر ایسی چیز کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست کہانی
اولیٰ تاہل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالیٰ آدمی کو اس واسطے دیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنے ضروری اغراض پورے کرے چنانچہ اسی کی وجہ سے آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ ورنہ دن اور بڑے بڑے نوی ہیکل جانوروں کو اس کے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنے نبی نبی کو سحر کر لیتا ہے گویا انکو بھی عقل کا دام چھا کر شکار کر لیتا ہے۔ ہر خندان میں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار مدنی عقل کے مختانی درجہ والے بہ نسبت انہو فوقانی درجہ کو درجہ حیوانیت میں اگر انکے شکار ہو جاتے ہیں جسکے ہزار ہا نظیرین موجود ہیں جو کتب تاریخ و اختلاف مذاہب سے ظاہر ہیں۔

یکچھ امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہے اسی کے مناسب وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف ردیہ میں بھی وہ پورا کام دیتی ہے۔ مثلاً چور چوری کر لیسے تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہیں سوچتین اسی طرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلاً سوچتے ہیں مثلاً جہولت نبوت و امامت و ولایت وغیرہ کے دعوئی اور بحسب ضرورت تاویلات اور الہامات اور خوابوں وغیرہ سے مدد لینی انہر من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شیر ایک آلہ ہے جس سے چاہو دشمن کو ماریا دوست کو یا خود کشی کیجائے وہ اپنا پورا کام کر لگی۔

اگر عقل سے انہیں امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضافاً نہ تھا اسلئے کہ ظاہری اغراض ان سے متعلق ہیں خرابی یہ ہو رہی ہے کہ اس سے

وہ کام لیا جاتا ہو جو اس کے حاشیہ خیال میں نہیں تھا الہیات اور دوسرے عوالم جو
حواس خمسہ سے خارج ہیں اس سے دریافت کئے جاتے ہیں۔ ان امور کی دریافت
اوس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے مادر زاد نابینا اور بہرہ رے الوان اور اصوات کی
ماہیات اور لوازم و آثار دریافت کئے جائیں۔ اگر عقل الہیات وغیرہ کیلئے کافی ہوتی
تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مبعوث فرماتا۔

اس مقام میں ہمارے سچے سخن دان کو کوئی طرف نہیں جھکوا الہیات اور
نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش ان حضرات کی خدمت میں
ہے جن کو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خبر خواہانہ ادن سے ضرور کہیں گے کہ عقل کا جب یہ
حال ہو کہ جو جی چاہے اوس سے وہ کام لے سکتے ہیں تو ایسی چیز پر ہر دسا کر کے خدا
اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اس کی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات
کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اوس میں تاویلین کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا
ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے رد و رد و جانا ہوگا اور
اوس وقت کہا جائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو ٹھہرائے اور انکی
مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت برا ہوگا
اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دوزخ میں پڑے رہو تو اسکا کیا جواب دیا جائے گا۔
عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جس کسی دوسرے شہر کو جانا چاہیے
تو وہاں کی آسائش چند روزہ کے لئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہان ابد الابد میں
اوس سے بالکل غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قائم کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث

ہون کس قدر عقل سلیم کے خلاف ہے -
 اب میں اپنی تقریر کو اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ ہم مسلمانوں
 ایسی عقل سلیم عطا فرما دے کہ اس سے خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خوشنودی حاصل کریں اور اسکے سچے دین کی تائید کر کے دونوں جہان میں مستحق
 تحسین و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین -

قطیعہ تاریخ از نیاز طبیع و الاجناب مولیٰ محمد مظفر الدین صاحب المتخلص بمعانی و مرقوم

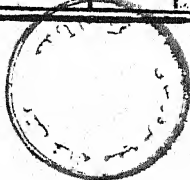
بیان عقل فراسودمند اہل خرد	ہے پند نیک فسانہ کے ضمن میں گویا
سن اسکے طبیع کا میا ختم معالیٰ نے	ہے باب ۳۳ ہدایت کتاب عقل کہہا

ولہ ایضاً

یہ کلام سودمند اہل عقل	پند باطن میں بظاہر نقل ہے
کہ محلے سال فصلی طبیع کا	یہ بہت نادر کتاب عقل ہے

قطعہ تاریخ از نیاز طبیع و الاجناب مولیٰ عبدالمجود رضا
 المتخلص بمعین کہ از ہر مصرعہ اش تاریخ می آید

جون مفید اندر ہندی انوار	زرا انوار در کتاب العقل
اے معین باز پر کشاد خدا	باب ۲۳ اشعار بر کتاب العقل



ماظرین کی خدمتیں التماس ہے
کہ ملاحظہ کے پیشتر غلط نامہ نہ اسے اس کتاب کو صحیح فرمالین

غَلَطُ نَامَةِ كِتَابِ الْعَقْلِ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معرفت	معرفته	۱۲	۱۹	سنے	سنے	۹	۳
مبدأ	مبداء	۸	۲۲	مگر	مگر چونکہ	=	=
چاند	چانہ	۲	۲۵	اَنْزَلَ	اَنْزَلَ	۵	۴
قار الذات ہی	قار الذات ہی	۱۲	=	مخالف عقل	مخالف	۱۰	=
فی الثبوت	فی الثبوتہ	۱۲	۲۸	مدعی علیہ سے	مدعی علیہ کے	۸	۸
مادی	ادی	۵	۲۹	لغو ہو جائیگا	لغو ہو جائیگا	۸	۹
لا اتباع	لا اتباع	۱۲	=	وہم لا	ولا ہم	۱۲	۱۲
الصبر الصغیر	الصبر الصغیر	۱۶	۲۹	اسوجہ	اسوجہ	۱۲	۱۵
لشعاع العین	لشعاع العین	۱۶	۳۰	جاتی ہے	جاتی	۱۶	۱۶
من الصناعة	من الصناعة	۱۸	=	مخالف	مخالف مخالف	=	۱۶
جس طرح	حس طرح	۱۲	۳۱	معرفت	معرفته	۱	۱۹
شعاعین	شعائین	۱۹	=	معرفت	معرفته	۲	۱۹
سامنے ہوں	سامنے ہوں	۱۲	۳۳	معرفت	معرفته	۱۲	=

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
ایک لکھ سوئی	سوئی	۱	۵۸	گنے	گونہ	۱۹	۳۷
سمجھ میں آگئی	سمجھ آگئی	۲	=	رکھیں تو	رکھیں	۲	۲۰
نشب	نسبت	۱۷	=	ہوتی	ہوتی ہوتی	۵	۲۰
وفراز	افراز	۱۸	=	انگوٹھی کے	انگوٹھی	۶	=
بتاؤں	تباؤں	۲	۶۰	ایک شبیہ	ایک شبہ	۷	=
منبسط اور محط	منبسط	۱۲	۶۰	مل جائیں	ملے جائیں	۸	۲۱
انقام	انقام	=	=	وہ متوج	تو وہ متوج	۵	۲۳
امیر غریب	امیر غریب	۱۷	=	آواز اوس	اوس	۱۱	=
خود ہی	خود بھی	۶	۶۱	متعلق نہیں	متعلق تھیں	۹	۲۶
صوتیں ہیں	صوتیں ہیں	۱۱	۶۲	ہوا کے	ہو کے	۱۲	=
جسکا	جسکا	۱۱	=	بہی ہوا	ہوا	۱۵	=
جن کسی	جس کسی	۹	۶۳	اکادہ	اکاد	۱۳	۵۰
بہرا	نیر کو بھی جائیے	۱۱	۶۳	روئی	روی	۱۷	۵۱
شنواراؤف میں	مواقف میں	۱۲	=	کیڑے	کیڑے	۷	۵۲
صامتہ	صامتہ	۱۳	=	قوت	قوت	۱۹	=
صموت	صموت	۲	۶۴	ماثلت	ماثلت	۲	۵۴
ہوا جو	ہوا	۱۱	=	مسموع بھی	مسموع	۱۲	=
تفرق و متوج	تفرق متوج	۱۵	=	تاکہ	اور یہ بھی دیکھو تاکہ	۸	۵۷

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
کر سکتا	کراسکتا	۵	۸۱	اپنی کے	اپنی کے	۴	۶۵
ٹھہری	تیرری	۸	"	اشیائیں	اشیائیں	۱	۶۶
بناسکتے	بتاسکتے	۴	۸۳	آخر	آخری	۵	"
اسوجہ	اسوجہ	۱۲	"	پہر	ہر	"	"
ان	اس	۱۴	۸۴	وہ تو ہوا	وہ ہوا	۱۹	"
اور ذہن	ذہن	۱۸	"	کہہ ران	ہرآن	۱۵	۶۸
نزدیک حکما کے نزدیک	نزدیک حکما	۱	۸۵	ہم بھی	ہم	۷	۶۹
واجحم	وجحم	۱۵	۸۶	کچھ	کچھ	۹	"
جس	جس	۵	۸۷	کسی	کس	۷	۷۰
کیا	گیا	۱	۹۲	کہ اوسکا	اوسکا	۱۶	"
شے	ستے	۱۰	"	ذوات	ذوات	۱۰	۷۴
محسوسات	محسوسات	۱۴	۹۵	صورتوں	صورتوں	۱۶	"
حس	جس	۷	۹۶	صورتوں میں	صورت میں	۴	۷۶
اس صورت میں سب	سب	۳	۹۷	نہوگی	نہوگا	۱۵	"
اپنے ہی	اپنے	۱۵	"	اگر انفعال	انفعال	۴	۷۷
حس	حس	۳	۹۸	کیفیت	کیف	۶	"
اقلا ۲۹۲ میں	اقلا	۷	"	بسمیع	بسمیع	۱۲	۷۸
پہر اوسکے	پہر اوسکے	۱۲	"	ذہن میں	ذہن	۹	۷۹

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
ہی پر	ہی	۱۶	۱۲۶	روی	ردی	۱۳	۹۸
کھدینگے	کھدین	۱	۱۲۷	نہوئین	نہوئین	۱۶	۱۰۱
مگروہ	توہ	=	=	اور چلے	اور چلے	۱۶	۱۰۳
مین تار	ہر تار	۱۹	=	قوی جوانی	حیوانی	۵	۱۰۴
موجود	موجو	۱۰	۱۳۰	وغیرہ موقوف	وغیرہ	۷	=
ہو	نہ ہو	۱۰	۱۳۲	سب طے	طے	۱۲	=
الموجودیت	بالموجودیت	۱۱	=	روحانی	جانی	۱۴	=
مقولہ	محقولہ	۱۶	=	اوسمین بستے	بستے	۲	۱۰۶
اوسکی	اوسکو	۱۲	۱۳۳	مینیل اس	مینیل اس	۴	۱۰۹
اوسکی	اوسکو	۱۴	=	پورش	پورش	۶	۱۱۲
جوظاہر زائد	جوزائد	۱۹	۱۳۳	ذرات	ذرات	۶	۱۱۳
ہو	ہوا	۱۷	۱۳۵	اسطوانین	اسطوانین	۲۲	۱۱۳
نبئی	نبشی	۱	۱۳۷	زواہج	زواہج	۵	۱۱۶
جنگامناشا	جنگا	۴	=	اصول	وصول	۱۷	=
اوراوسکو	اورکو	۷	=	پورش	پورش	۹	۱۱۷
حسن	حسن	۹	=	اونکو بھی	اونکو بھی	۹	۱۲۵
حساس	جساس	۱۱	=	تحلیلی	تحلیلی	۷	۱۲۶
عرض	غرض	=	=	ہے کہ	ہے	۱۵	=

صحیح	غلط	۲	۱	صحیح	غلط	۲	۱
وجود میں	وجود میں	۱۸	۱۳۲	ذولون	ذولون	۱۷	۱۳۷
ایجابی کا تو	ایجابی تو	۱۰	۱۳۳	منغذی	منغذی	۱۸	=
وجوب بالغیر	وجوب با	۱۹	=	ذہنی	ذہنی	۵	۱۳۸
کہ معقولات	کہ معقولات	۱	۱۳۴	ہی	بھی	۸	=
تقرر کا درجہ	تقرر درجہ	۱۶	=	اوسکے	خود اوسکے	۱	۱۳۹
تقرر	وتقرر	۱	۱۳۵	اوسکے	اکثر اوسکے	۷	=
مشخاص نہیں	شخص نہیں	۳	=	کلی کا وجود	کلی وجود	۸	=
عدم بخت	عدم بخت	۸	=	پر تو وہ	پروہ	۹	=
ماہیات	ماہیات	۶	۱۳۶	من حیث	مین حیث	۱۱	=
وہ وجود	وہ وجود	۸	=	مین بھی	مین ہی	۱۲	=
پتا ہے	یتا ہے	۱۶	=	جس سے ظاہر ہے	ظاہر ہے	۳	۱۴۰
عدم بخت	عدم بخت	۱۸	=	اس لئے کہ	اس لئے	۶	=
عدم بخت	عدم بخت	۲	۱۴۷	نہ ہو تو	ہو تو	۱۴	=
ذہن میں	ذہن میں	۶	۱۴۸	ہی کر دیا	کہ ہی کیا	۱۸	۱۴۱
عاس	جواس	۸	=	اوشبوت	اوشبوت	۲	۱۴۲
مثال	متال	۵	۱۴۹	کہ کسی	کسی	۸	=
کے طرف	کے	=	=	درجہ کا ہو	درجہ کا	۱۳	=
مفروض	مفروض	۱۲	۱۵۰	بعد ہوگا	بعد ہو	=	=

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
اتصاف ہے	اتصاف	۱۳	۱۵۹	سے کہ	سے کہ	۱	۱۵۱
ہین کہ	ہین	۵	۱۶۱	باقی	باقی کے	۱۰	۱۵۲
صورت	اور صورت	۷	۱۶۲	اجزاء	یا اجزاء	۱۲	"
امکان ہوگا	امکان ہوگی	۸	۱۶۳	موجودہ	موجود	۹	۱۵۳
بالتبع ہوں	بالتبع ہو	۱۲	"	متکثر ہے	متکثر ہیں	۱۴	"
ہی میں ہوگا	نہیں ہوگا	۱۴	"	لازم ہی	لازم ہے	۱۶	"
جیسا کہ	جیسا	۹	۱۶۴	طرت	صرف	۱۷	"
جو مبنی	مبنی	۱۰	"	اثر ہے	اثر ہے	۱۷	۱۵۴
تقرر	تقرر	۱۸	"	معنی ابطی	معنی ابطی	۷	۱۵۵
عرضی	عرض	۴	۱۶۶	اسلئے کہ	اسلئے	۹	"
وجود پر	جوہر پر	۶	"	وجود میں	وہو دین	۱۵	"
اوکاتب	اور کاتب	۱۴	۱۶۷	انتزاع	شرع	۱۹	"
خواص	خولص	۱۵	۱۶۸	موجودہ ہوگی	موجود ہوگی	۱۷	۱۵۶
بظاہر	بظاہر	۱۹	"	ہوا کہ	ہوا	۵	۱۵۸
ہو رہا	ہو رہا	۲	۱۶۹	ہو	نہ ہو	۱۲	"
ہوا	ہوا ہے	۱۳	۱۷۱	کسی طرف میں	کسی طرف میں	۱۶	"
سرآمد	برآمد	"	۱۷۲	کی طرف	کی طرف	۴	۱۵۹
ہو	ہوا	۲	۱۷۵	وجود و اتصاف	وجود و اتصاف	۸	"

صفحہ	غلط	صفحہ	غلط	صفحہ	غلط	صفحہ	غلط
۱۷۵	۷	نہو نہیں	نہیں	۱۸۸	۷	شرٹ	اشرف
۱۷۶	۱۵	ہی نہیں	بھی نہیں	۱۱	۱۱	وجودات	موجودات
۱۷۷	۱	نہیں	ہیں	۱۷	۱۷	عدم اولویت	عدم الاولویت
۱۷۸	۶	بنفہ	بنفہ	۱۹۰	۲	فصول سے	فصول سے بھی
۱۷۹	۱۸	ذات وجود	ذات موجود	۱۵	۱۵	آیا ہے	آتا ہے
۱۸۰	۱۱	موجود پر	وجود پر	۱۶	۱۶	اوجب	اور جب
۱۸۱	۱۲	موجود	موجود	۱۹	۱۹	کہتے ہیں	کہنے میں
۱۸۲	۱۳	موجود کے	موجود کے	۱۹۱	۲	باقی	باقی
۱۸۳	۲	سلم ایض	جسم ایض	۵	۵	با اشتراک	با اشتراک
۱۸۴	۵	حیث ہیں	حیث ہیں	۱۰	۱۰	منشا	منشا
۱۸۵	۱۹	فتہی نہیں	فتہی ہے	۱۹۱	۱۳	مصرق	مفرق
۱۸۶	۷	وجود جو	وجود جو	۱۹۲	۲	مفہوم	مقوم
۱۸۷	۵	ہاں ہوہ	ہاں وہ	۱۹۳	۱۳	معلوم	معلول
۱۸۸	۱۰	من الوجود	من الوجہ	۱۹۴	۱۳	معلول ہوا	معلوم ہوا
۱۸۹	۱۱	نفس	من نفس	۱۹۵	۱۹	ہبتنا	ہبتنا
۱۹۰	۱۲	عن ذاتہ	عن ذاتہ	۱۹۹	۱۳	کیا جائے	کیا جائے
۱۹۱	۱۵	لما بنیتہ عن	لما بنیتہ عن	۲۰۱	۱۳	جنبنا	جنبنا
۱۹۲	۹	حاضر	حاضر	۲۰۲	۳	سببا	سببا
۱۹۳	۱۲	رلیل	رلیل				

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
سراب	شراب	۸	۲۲۸	نوعاً	توعاً	۶	۲۰۲
خود کو	کو خود	۱۲	"	وجہ	وجود	۱۲	"
دیکھنا	دیکھا	۲	۲۳۰	وجود ہی	وجود بگی	۱	۲۰۳
پڑتا ہے	پہتا ہے	۷	۲۳۱	(۲)	(۳)	۱۲	"
کہنچتا	کہنچتا	۱۲	"	کہنے میں	کہتے میں	۲	۲۰۴
وہ خبر	وہ چیز	۲	۲۳۲	اونہوں	اوموں	۸	۲۰۵
شبہ	شبہ	۱	۲۳۵	وعدم صدور	عدم صدور	۱۹	"
یا اچھے	اچھے	۴	"	اور اگر	اگر	۱۶	۲۱۲
خدا کے قائلے	نذائے قائلے	۱۵	"	موجب ہونا	موجب ہوتا	۳	۲۱۳
بارا	بارا	۱۷	"	مقید	مفید	۹	۲۱۴
نہ ہوا	نہ ہوا	۲	۲۳۶	بدوام	بدوام	۸	۲۱۶
پہرنے	پہرنے	۱۰	"	نہ ہوں تو	نہ ہوتو	۹	۲۱۷
نہوگا	ہوگا	۱۶	"	یا بشرائط	بالشرائط	۵	۲۱۸
منطقہ	منطعہ	۱۸	"	نہو تو	ہو تو	۶	۲۲۱
پہرنے	پہرنے	۱	۲۳۷	ترجیح	ترجیح	۱۰	۲۲۲
جن	حق جن	۲	"	خارج میں	خارج ہیں	۱	۲۲۷
ہے آوے	ہے	۱۲	"	تصویر میں ہیں	تصویریں	۶	"
پہٹ	پہٹ	۷	۲۴۰	اور یہ	اور اور یہ	۹	"

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۲۴۱	۴	ہینا	۲۵۷	۱۶	منع
"	۸	سے	"	۱۷	منع
"	۱۱	کمزور	۲۵۸	۱۰	تیکڑے
۲۴۲	۱	کے کمن	۲۵۹	۱۹	حسن تدر
۲۴۵	۴	اسی وجہ	۲۶۰	۱۰	کہاں
۲۴۶	۲	نہیں ہو سکتا	۲۶۱	۱۷	سمندرون
"	۹	ہے تو	۲۶۲	۴	بہرہ
۲۴۸	۸	جائزہ	"	۱۲	ہوتا ہے
۲۵۰	۴	پانی حد	۲۶۳	۸	رسالہ
"	۱۶	ایسا بھی	۲۶۴	۳	حرکت
"	۱۶	سورخون	"	۹	تو
۲۵۲	۱۴	عقیدت	"	۱۳	خوشی
۲۵۳	۱	ہوتا	"	۱۴	توجہ تھی کہ
"	۹	بوجا	"	۱۸	کرتے
۲۵۴	۱	سی ہی	"	۱۹	لوازم
۲۵۶	۴	ہتھیلون	۲۶۵	۱۱	جزو
"	۵	بہر ہونا	"	۱۲	تا کہ
۲۵۷	۵	زمین کو	۲۶۶	۱	حکمائے
					قرب

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
چار روز	روز	۱	۲۷۶	لئے بھی	لئے	۱۱	۲۶۶
دوری ہے	دوری	۱۵	۲۸۰	اولن	دن	۱۵	"
طغیانی	طغیانی	۱۶	۲۸۱	بین الاثبات	مین الاثبات	۱۶	۲۶۷
اپنی	اپنی	۱	۲۸۲	کہ ان	کے ان	۳	۲۶۸
اپنی	اپنی	۴	"	دور	کیونکہ دور	۹	۲۶۹
کنچ	کنچ	۹	"	جانتا ہے	جانتا ہے	۴	۲۷۰
کنپچا ہے	کنپچا ہے	۶	۲۸۳	اور	یور	۱۵	"
العباد	العباد	۱۶	۲۸۴	ہین	زیادہ ہین	۱۹	"
بتلانے	بتلانے	۱۱	۲۸۵	کر لین	نہ کر لین	۷	۲۷۱
ابھی	معلوم ابھی	۱۷	"	آزادین	آزادین	۱	۲۷۲
قابل	قابل	۱۶	۲۸۶	تہا نے	تہا مٹی	۲	"
پینکین	پینکے	۱۷	۲۸۹	بنائی	بتائی	"	"
کٹش پر کیونکر	کیونکر	۱۷	۲۹۱	ہی	بھی	۳	"
لوہے	رہے	۱۹	۲۹۲	لڑ کو نکلی	لڑو نکلی	۱۱	"
اسی	اوسی	۵	۲۹۳	اور	او	۱۸	"
سن	س	۱۲	"	نہ کسی	کسی	۱۰	۲۷۳
زبانی	ربانی	۱۹	"	خدا کے تعالیٰ	خدا کے تعالیٰ	۱۹	"
قسم	جسم	۲	۲۹۶	عالم سے	عالم میں	۱	۲۷۵

صحیح	غلط	۳	۴	صحیح	غلط	۳	۴
بدانہ	بدانہ	۳	۳۱۳	گو	گڑگو	۳	۲۹۷
یہ ملک	ملک	۸	۳۱۴	جامت کو	جاستنکر	۸	۲۹۸
ہو	ہوتی	۲	۳۱۵	اعتبار	اختیار	۶	۲۹۹
استوا	استوار	۱۲	=	قابو	قابون	۱۵	۳۰۰
"	"	۱۴	=	اجتباس	اخباس	۱۱	۳۰۱
اوسے	اوسے	۱۷	=	اوسکو	تواو کو	۱۱	۳۰۲
استوا	استوار	۱۹	=	محبہ	محب	۱۵	۳۰۳
"	"	۴	۳۱۶	ہین	مین	۱۷	=
تقدیر پر	تقریر پر	۱۱	۳۱۹	شمس	سمس	۱۲	۳۰۴
ڈوبی	ڈوبی	۱۴	=	چڑھنے	چڑنے	۱	۳۰۶
غرض	فرض	۱۳	۳۲۰	شکس	زمین کس	۱۳	۳۰۷
تیرے	مرے	۷	۳۲۱	اور	اوس	۶	۳۰۸
رہنما ہے	رہنما ہے	۱۸	۳۲۳	منطقہ	منطقہ	۳	۳۱۱
باز	باز	۱۹	۳۲۴	منطقہ	منطقہ	۶	=
تیسرا حصہ				بعدہ	بعد	۱۹	=

اَحْلَان

اہل اسلام کو بشارت ہے کہ کتاب انوار احمدیہ مؤلفہ مصنف بنا
 ہمارے مطبع میں موجود ہے۔ اس کتاب میں نبی کریم صلی اللہ
 علیہ وسلم کے فضائل اور درود شریف کے تفصیلی فوائد اور صحابہ
 اکابر دین کے وہ آداب جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہیں
 اور بعض ضرور مباحث جس میں آجکل اختلاف ہو رہا ہے معتبر
 کتابوں سے مدلل بدلائل عقلیہ و نقلیہ لکھے ہیں۔ اگر اہل اسلام
 خصوصاً اہل سنت و جماعت اس کتاب کو دیکھیں تو معلوم ہوگا
 کہ اس زمانہ میں اس کتاب کی کس قدر ضرورت ہے افادہ عام کے
 لحاظ سے قیمت بھی اسکی بہت کم یعنی صرف ایک روپیہ کچھ گئی ہے فقط

المجلد کتب خانہ محمد عبدالرحمن میر مطبع